إيتيقا الحداثة:
من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية

أ.د. أحمد عبد الحليم عطية

2016

إهداء

إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق

مقدمة

نتناول فى هذا العمل "إيتيقا الحداثة: من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق التطبيقية"؛ الذى نشرف بتقديمه للباحث المتخصص فى الفلسفة كذلك للمثقف المهموم بقضايا الانسان فى عصرنا الراهن واغترابه عن عالمه بهروبه إلى ماضى قديم أو تمزقه بين تيارات فكرية مختلفة ومتصارعة.

وهو عمل يتكون من أربعة أبواب، نعرض في الباب الأول للأخلاق عند الفلاسفة المحدثين، والثاني للأخلاق في العصر الراهن؛ عصر ما بعد الحداثة، ثم نتوقف في الباب الثالث لتناول الجهود الفلسفية المعاصرة في مصر؛ لتقديم خطاب أخلاقي جديد، بينما نخصص الباب الرابع والأخير بفصوله الستة للأخلاقيات التطبيقية.

وبينما تتناول الدراستان الأولى والثانية الأخلاق الحديثة عند كل من: ديكارت وكانط وهيجل وكان البحث فى الأخلاق الديكارتية المحاولة الاولى لتطبيق رؤيتنا فى قراءة القراءة كما ظهرت فى الكتاب الذى طبقنا فيه منهجنا وهو الديكارتية فى الفكر العربى وتعرض الدراسة الرابعة للأخلاق الهيجلية وعلاقتها بالأخلاق الكانطية. وتدور الدراسة الثالثة عن الأخلاق وجينالوجيا القيم عند نيتشه، نيتشه الذي تعد فلسفته أهم مصادر ما بعد الحداثة مع هيدجر، والذي كان له تأثيره الكبير على تيارات الفكر الفلسفي المعاصر؛ بدءا من الوجودية وفلسفات الحياة ووصولا لفلسفات ما بعد الحداثة.

سنركز على جهوده في مجال فلسفة الأخلاق والقيم وتأثيره على أصحاب النظرية العامة للقيمة محللين كتاباته الفلسفية المختلفة باعتبار أن ما قدمه نيتشه بمنهجه الجينالوجي من أهم أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الذي يسعى إلى تجاوز الميتافيزيقا تأسيسًا لما يطلق عليه ما بعد الحداثة.

وهو ما ينقلنا إلى الأخلاق فى الفكر المعاصر وهل يمكن أن توجد أخلاق نظرية فى عصر ما بعد الحداثة؟ حيث هذه المفارقة : يوجد عالم يسير دون اهتمام بالقضايا الأخلاقية ومع هذا فهناك حنين وشوق للأخلاق، يظهر هذا فى النظريات التى قدمها دولوز وسبونفيل عن الرغبة وأخلاق التعالى الدينى أو اخلاق الوجه الانسانى عند ليفيناس، ثم أخلاق الحوار والمناقشة عند كارل –

أوتو آبل ، وهابرماس وتظهر أيضا فى أخلاق المسؤولية لدى هانز يوناس فوكو والأخلاق بوصفها علم جمال للوجود. وجون رولز ونظرية العدالة.

ويدور الباب الثالث؛ الأخلاق في الفكر الفلسفي المعاصر في مصر على جهود اتجاهين أساسيين هما: الاتجاه الفلسفي ويشمل التيارات التي تبنت الأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق الوجودية أو الأخلاق الوضعية المنطقية أو الأخلاق المثالية. ويضم الاتجاه الثاني جهود الفلاسفة الذين تناولوا الأخلاق الإسلامية والقرآنية بتوجهاتهم المختلفة؛ سواء في القرآن أو السنة أو علم الكلام أو التصوف.

بينما خصصنا الباب الرابع للأخلاقيات التطبيقية حيث تناولنا: معنى الأخلاقيات التطبيقية ومجالاتها وفروعها المختلفة من أخلاق حيوية طبية أو بيئية أو أخلاق الإعلام والسياسة وغيرها. وعرضنا للعلاقة بين هذه الأخلاقيات التطبيقية والفاعليات الإنسانية المختلفة مثل علاقة الأخلاق الحيوية الطبية بالقانون والدين والفلسفة والأخلاق النظرية التقليدية. حتى نستطيع أن نعرض بالتفصيل للأخلاق الطبية الحيوية في الفصل الثامن، ونتوقف في الفصلين التاسع والعاشر أمام إشكاليتين أساسيتين من إشكاليات الأخلاق الطبية الحيوية، هما: أخلاق الموت الرحيم، وأخلاقيات البحوث الطبية.

وفي الفصل الأخير؛ تناولنا مجال آخر من مجالات الأخلاقيات التطبيقية هي أخلاقيات الكومبيوتر والمعلومات؛ حتى نعطي صورة عامة شاملة للأخلاقيات التطبيقية، وهي صورة أولية، نتمنى أن نتوسع فيها مستقبلا، ونتناول كافة مجالات الأخلاقيات التطبيقية التي تهم الإنسان في كل جوانب حياته المعاصرة.

الباب الأول

الأخلاق فى الفلسفة الحديثة

الفصل الأول

الأخلاق الديكارتية

مقدمة:

قليلة هى الكتابات الأخلاقية فى العربية عن ديكارت "أبى الفلسفة الحديثة" إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة فى الفلسفة الديكارتية؛ التي وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين حتى أن أهم مؤرخى الأخلاق العرب لم يتناولها بالقدر الملائم ولم يفيض فى الحديث عنها بما يتفق وفلسفة ديكارت. ونفس الأمر نجده فى الكتابات الفرنسية والانجليزية عنه. فباستثناء رسائله الأخلاقية التى نشرها شيفاليه ودراسات اميل بوترو واسبنياس A.Espanuas وجوهييه Gouhir ومنار P.Meanard ". وهى دراسات قديمة نسبيا[1] فإن هناك دراسة الباحثة المتخصصة فى الدراسات الديكارتية جنفياف. رودس- "الأخلاق عند ديكارت" وعمل دنيس كمبوتشنر؛ الأستاذ بجامعة بسكال حول "رسالة فى الانفعالات والأخلاق الديكارتية" وكتاب جون بلمBlom الذى قدم لنا فيه أخلاق ديكارت الفلسفية والسيكولوجية مع مقدمة هامة 1978[2] .باستثناء تلك الأعمال فإننا قلما نجد كتابات أخلاقية فى الفرنسية والإنجليزية عنه ، بحيث يبدو ديكارت وكأنه قليل الاهتمام بهذا المجال ."فهو لم يخصص كتابا مستقلا فى الأخلاق"[3].

وتطرف البعض فى القول بأنه لم يقدم نسقا أخلاقيا ولم يبدع فى مجال الأخلاق. فهو كما يرى كوبلستون لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا، لم يكن فى موقف يسمح له بهذا.. وان قواعد الأخلاق المؤقتة التى قدمها أشبه ببرنامج شخصى للسلوك وليست مذهبا أخلاقيا. [4] وهذا نفس ما نجده لدى فرانسو جريجوار حيث يرى أن ديكارت كان ميتافيزيقيا عظيم الطاقة لكنه لم يكن أخلاقيا مجدا[5]. ويرى أ. و. بن: "إن المؤلف العظيم للمنهج والتأملات لم يسهم بشىء فى الأخلاق، إذ قنع بأن يؤيد النتائج العامه للفلسفة اليونانية وهى السمو الضرورى للعقل على الجسم والروح على الحس"[6]. ومقابل ذلك نجد هناك بعض

الأبحاث والدراسات الديكارتية التى تدور حول فلسفته الأخلاقية. وهى تغرى بالفعل بمغامرة البحث فيها.

نحن إذن أمام أحد أمرين: فأما أن نعترف بقلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية؛ ومن هنا لا مجال للحديث عنه كفيلسوف أخلاقى مثل: كانط أو بنتام أو مل أو القول أنه صاحب اهتمامات أخلاقية؛ فهو وان لم يخصص كتابا للأخلاق ؛ قد كتب بعض أجزاء متناثرة هنا وهناك قد لا تصلح أن تكون مذهبا أخلاقيا بل فقط قواعد أخلاقية مؤقتة ريثما ينتهى صاحبها من عمله النظرى؛ ليتفرغ لتقديم الأخلاق التى تعد عنده قمة العلوم وتاجها أو - وهذا هو الموقف الثانى - يسعى الباحث لتلمس الجوانب الأخلاقية المختلفة ويجمع هذه الأقوال لينشئ منها بناءا أخلاقيا لديكارت؛ الذى تتجاوز فلسفته التأملات والمبادئ ليقدم لنا فى "المقال فى المنهج" قسما خاصا بقواعد الأخلاق. ويخصص رسالة كاملة يغلب عليها الطابع الأخلاقى بالإضافة إلى بعض الرسائل التى أرسل بها إلى أصدقائه؛ الملكة كريستينا ملكة السويد، وصديقه شانو السفير الفرنسى لديها والأميرة اليزابيث؛ التى شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة .وطلبت من الفيلسوف أن يكتب لها فى ذلك. وقد تبنى هذا الموقف عديد من المتعمقين فى الفلسفة الديكارتية.

والحقيقة أن معالجة الأخلاق الديكارتية فى العربية على قلتها، يظهر فيها بوضوح متابعة الباحثين العرب لشراح ديكارت خاصة جيلسون سواء أقروا صراحة بذلك مثل جميل صليبا أو لم يقروا مثل بقية من كتبوا عن الأخلاق عند ديكارت. يعرض له صاحب "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" حين يتناول معالم التفكير الأخلاقى فى العصور الحديثة، ويبين فى الاتجاهات الأخلاقية فى فلسفة القرن السابع عشر "غلبة النزعة العقلية فى فلسفة الديكارتيين)، [8] وعلى ذلك سار من أشار إلى الأخلاق عند ديكارت حيث يطلق على الأخلاق عند ديكارت النزعة، أو الأخلاق العقلية على الرغم من تداخل العقل والإرادة واقتسام الإرادة والذهن للسلوك العملى والنظرى ؛للإنسان بل واتساع نطاق الإرادة على العقل مما يطرح على الباحث عدة تساؤلات حول هل أخلاق ديكارت عقلية هى أم إرادية أم دينية؟

وما معنى ودور كل منهما فى مجال الأخلاق ولأيهما الغلبة النهائية عنده وإذا كانت أخلاق ديكارت عقلية كما يطلق عليها فبأي معنى؟. [9]

ينبغى الإشارة هنا إلى مسألة هامة وهى أن الأخلاق عند ديكارت سواء كانت مؤقتة كما قدمها فى "المقال فى المنهج " أو هى قمة للعلوم كما وضح لنا فى "مبادئ الفلسفة"، فهى ترتبط بالفلسفة الديكارتية ككل التى يغلب عليها الطابع الدينى اللاهوتى ولا تقوم إلا بالسند والضمان الإلهى، "فالله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت" وان أبا الفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهبه الأخلاقى . وان كان فى ظاهره أنه أقامه على العقل وحده [15] وبالتالى فإن العقل هنا كما أكد كثيرا من الباحثين هو المبرر للإيمان .

يضاف إلى ذلك أن كثيرا من الباحثين يرجع الأخلاق الديكارتية إلى الرواقية مثلما فعل عثمان أمين [11] يرى البعض أنه لا علاقة بينهما البتة [12] إلا أن ما يهمنا هنا ليس إثبات أو نفى تأثر الأخلاق الديكارتية بالرواقية ؛ لكن بيان بأى معنى تكون هذه الأخلاق رواقية. فإذا كان الطابع العام لمذهب ديكارت فى الأخلاق مطبوع بطابع المذهب الرواقى كما أوضح اميل بوترو إلا أنه بفضل العقل وصل الإنسان إلى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقة فصار من الواجب أن يستدل بمبدأ الرواقيين القائل "اتبع الطبيعة" مبدأ أو حكمة أخرى "هى اتبع العقل الحق " .ويرى البعض أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقى والمبدأ الديكارتى ليست إلا مخالفة شكلية؛ ذلك لأن الطبيعة عند هؤلاء ؛ هى مجموعة القوانين التى تسير الكون أو هى "الله" نفسه . وإذا كان الله هو الذى يقذف فى عقولنا نورا يهدينا سواء السبيل؛ فإن اتباع العقل الحق هو اتباع الله فى نفس الوقت. ومقابل هذه التفسيرات علينا تناول الكتابات الديكارتية فى الأخلاق من أجل بيان طبيعة ومكانة الأخلاق فى فلسفته على ضوء فهمنا لها .

مكانة الأخلاق فى فلسفة ديكارت

وإذا عدنا إلى كتابات ديكارت واستخدمنا عباراته فى "المقال فى المنهج "؛ الذى يعيد فيه بناء الفلسفة من جديد ؛ فإننا نجده يؤكد على أهمية وضرورة الأخلاق واستحالة الاستغناء عنها؛ فلا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى

نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة وأن نكون قد وضعنا له الرسم بعناية؛ بل يجب أيضا أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى إليه فى راحة أثناء العمل فى ذلك المسكن " [13]. إن ديكارت هنا قبل أن يعيد بناء الفلسفة وقبل تجديد العلوم لا يستطيع أن يدخل الأخلاق مجال الشك أو أن يعلق الحكم عليها أو أن ينتظر ريثما يتم له تأسيس العلم؛ فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه منذ الآن من أسعد حياة يقدر عليها ؛ فالأخلاق هامة جدا فى فترة الانتقال، يجب أن تكون هناك، مؤقتا بعض قواعد للأخلاق. ومن الطبيعى ألا تكون هذه القواعد متعلقة بالمسكن القديم الذى يرمى إلى هدمه ولا الجديد الذى يهدف إلى بنائه بل هى أشبه بالإيواء المؤقت أو قل بدقة أنها اتباع بعض العادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتى لا تتعارض مع ما سوف يكون عليه بنائه الجديد. فهى تعبر عن مرحلة انتقالية إذا جاز التعبير أو هى قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوام ومن هنا تسميتها مؤقتة. وان كانت فى حقيقتها كما أوضحنا ضرورية وهامة حتى وقت الانتقال إلى الفلسفة الجديدة.

وقد اختلف الباحثون فى بيان معنى مؤقتة. هل هى غير دائمة، وبالتالى فإن هناك أخلاق أخرى جديدة؟ وهل قدم ديكارت هذه الأخلاق الجديدة؟ أن ديكارت حينما اتخذ بعض قواعد الأخلاق المؤقتة لم يكن غرضه فى اتخاذ تلك القواعد إنشاء علم أخلاقى أو مذهب إنما توجيه عمله وحياته أثناء البحث. وان هدف القواعد الأخلاقية عملى مؤقت، شخصى فردى ليس إلا، ولذلك فهو لم يعمل على إصدارها وصياغتها بعد بحث طويل فى الطبيعة الإنسانية أو فى المجتمع وإنما اتبع فى ذلك، عقله السليم "فحملت تلك القواعد مع صفة الرزانة التى اتصف بها عقل ديكارت شيئا من روح التعاليم التى تلقاها وشيئا من الكتب الأخلاقية التى كانت شائعة فى وقته" ومن المؤسف له أن الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنه كان ينوى العدول عنها، والواقع مخالف لذلك- إذ أنه يسميها مؤقتة؛ لأنه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل العلوم بعد. وهو يرى ان موضوع الأخلاق فى قمة هذا الهيكل وأذن لو أنه كتب شيئا عن الأخلاق قبل ينتهى من كل العلوم لكان اسم هذا الشيء مؤقتا. وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضا لأنها كافية للإنسانية قبل أن

تبلغ علومها غاية الكمال. على ثقة من أن ما بقى له من الحياة لن يتسع لتطبيقه منهجه على كل العلوم أى لتجديدها ولكنه مع ذلك كان شديد العناية بعلم الأخلاق حتى قال صديقه كليرزليه "إن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيبا ".[14]

ونجد نفس النظرة لدى فرانسو جريجوار ؛ فهذه القواعد لم تقصد لأن تكون أكثر من مجرد أخلاق مؤقتة بانتظار الأخلاق النهائية التى كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميتافيزيقاه بعد اكتمالها.. ولكن هذه الأخلاق التتويجية (والتى لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائية)، تلتقى بشكل متطابق مع تعاليم "المقال عن المنهج"، سوى أنها تستند فى هذه المرة إلى مفهوم عقلى عن الإنسان[15] مما يبين لنا نصيب الأخلاق فى تفكيره منذ البداية كان نصيبا وافرًا من الاهتمام كما يتضح من كتاباته المختلفة. ونبدأ أولا بما أطلق عليه الأخلاق المؤقتة:

الأخلاق المؤقتة

علينا أن نعرض أولا لقواعد الأخلاق المؤقتة التى يقدمها لنا ديكارت فى القسم الثالث من "المقال فى المنهج "؛ لبيان بأى معنى تكون مؤقتة ثم علاقتها بالأخلاق التى قدمها فى كتاباته الأخيرة. وهذه القواعد هى:

ا- أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التى أنعم الله بها عليه، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالا والتى أجمع عليها أعقل الناس الذين يعيش بينهم.

2- أن يكون أكثر ما يستطيع تصميما فى أعماله، ثابتا فى سلوكه متجنبا التردد فيما يعزم عليه. [16]

3- أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بأن يغير من رغباته هو لا أن يغير نظام العالم حيث يعتقد بأننا لا تقدر إلا على أفكارنا قدرة تامة.

ويلاحظ أن بعض الباحثين يرى أنه لا اختلاف بين هذه القواعد والأخلاق النهائية التى يقدمها لنا ديكارت ويتفق على ذلك عثمان أمين؛ إلا أنه يرى أن القاعدة الأولى لم يعد لها مسوغ أو سبب، مادام قد أصبح فى مقدورنا أن تتخذ

من العقل إماما وأن نستعيض عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التى أقامتها الميتافيزيقا [17]، إلا أنه لا يمكن تقبل هذا القول؛ خاصة إذا ما لاحظنا أن هذه القاعدة تشتمل على معنيين: الأول يرى أن الدين هو الأساس الجذرى للأخلاق عند ديكارت كما أنه هو الحامل الأصلى لفلسفته بأكملها فكأن الأخلاق عنده تعطينا دليلا آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت. والمعنى الثانى مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد لقواعد العبادة للدين الذى نشأ وتربى عليه فى وطنه؛ فكان فى هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمرا عقليا بل اتباعى[18] بينما القاعدتان التاليتان فمقدر لهما البقاء؛ ذلك ؛ لأن فكرة الإرادة المستقلة القوية تظل مبدأ أساسيا لدى ديكارت، كل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل بوسائل للعمل كانت تنقصنا فى الماضى.

ويمكن القول أن هذه الأخلاق المؤقتة هى أخلاق عملية تدفع الإنسان إلى إتمام واجباته التى تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية. هى ذاتها التى استقرت أخيرا لدى ديكارت وتبناها أخلاقا نهائية ؛ فكلمة مؤقتة لا تعنى هنا أن هذه الأخلاق هى لوقت من الزمن تترك بعده فى سبيل أخلاق أخرى ف"الأخلاق النهائية ما كانت لتتعارض والأخلاق المؤقتة"[19]ومع أن ديكارت لم يستطع وضع أخلاقه النهائية كما يخبرنا الخضيرى متابعا هملان واميل بوترو ومع هذا فهو يعتقد أنه لو أتم ديكارت مذهبه فى الأخلاق لما نقض ما كتبه فى المقال. [20]

وقد دفع قول ديكارت بهذه القواعد العملية قبل تقديم أخلاقه المرتقبة إلى الربط بينها وبين الأخلاق عند القدماء. ويعقد كثير من الباحثين المقارنات بين ديكارت والفلاسفة اليونان حيث يخصص عثمان أمين فصلا هاما لبيان أثر الرواقية على ديكارت ؛ فهو يعرض فى رسائله إلى الأميرة اليزابيث تصريحا لنظرية سنيكا فى الخير الأسمى [21]. ويذكر مذهب زينون فى موضوع السعادة. ويبين أن نظريته فى الحرية الإنسانية قائمة على الحكم وأنها تذكرنا بمحاولة كروسبوس الرواقى ؛ حين أراد إنما يوفق بين القدر وحرية الاختيار ويبدو ديكارت متأثرا أثرا ظاهرا بالرواقية فى كتابه انفعالات النفس ولعله أقرب ما يكون إلى الرواقيين ؛ حين يعرض اعتقاداتهم بحصول الأشياء بالصدفة فينكرها وينفيها.

وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة الديكارتية المشهورة التى أخذ الفيلسوف بها فى أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ وأن يبذل جهده فى تغير رغباته بدلا من تغير نظام العالم. وجملة القول أن ديكارت عبر فى أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية.[22]

ويخفف البعض من هذا التأثير الرواقى فالطابع العام لمذهب ديكارت الأخلاقى مطبوع بطابع المذهب الرواقى. وان كان هناك مخالفة بين المبدأ الرواقى والديكارتى فهى شكلية وان كان هناك اختلاف فيظهر فى موقف كل منهما من الانفعالات والأهواء والشهوات فيما ترى الرواقية إماتتها يرى ديكارت تقليلها والسيطرة عليها [23]. ويرفض الخضيرى ذلك التأثير، فالرأى المشهور هو أن ديكارت رواقى فى أخلاقه؛ لكننا نرى رأى هملان الذى يقول أنه ليس رواقيا كما يذهب إلى ذلك كثرة أهل الرأى. ويبين لنا مترجم المقال فى المنهج أن صاحبه يختلف عن الرواقيين فيما يأتى:

- يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفى حرية الإرادة بينما يثبت ديكارت حرية الإرادة، بل أن الإرادة عنده ترادف الحرية.

- إن الرواقيين يرون أن المرء يرزح تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كل لذة حسية تراخيا وضعفا بينما يتفاءل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير.

- إن فلسفة الرواقيين هى فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت فى القسم السادس من المقال إلى فلسفة تجعلنا سادة الطبيعة وأربابها. [24]

وقضية تشابه بعض عناصر أخلاق ديكارت المؤقتة مع الرواقية ترتبط بشكل عام بموقفه من فلسفة القدماء. فقد وعد ديكارت بتقديم نقد ودحض للفلسفة المدرسية أو الفلسفة القديمة ؛ لكنه رأى أن مجرد تقديم فلسفته الجديدة كفيل بأداء هذه المهمة, فقد قنع ديكارت بنشر كتابه "مبادئ الفلسفة" متوخيا فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعليمه ميسورا ". وإذا كان "المبادئ" هو العمل الذى يقدم لنا فيه مذهبه متسقا فهو يحدد لنا فى نفس الوقت تصوره لمكانة

الأخلاق وعلاقتها بفلسفته . ويهمنا أن نتابع ديكارت فى تصوره لعلم الأخلاق وعلاقته بالعلوم الأخرى ومنزلته داخل تصوره العام للعلوم.

لقد شغلت ديكارت فكرة وحدة العلم، فالعلم واحد والفلسفة واحدة. لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء: أولا الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة ومن بينها بيان صفات الله ولا مادية النفس ثم الفيزيقا؛ التى تأتى بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ثم تتناول بالتخصيص طبيعة النبات والحيوان والإنسان. وأخيرا تأتى العلوم المتخصصة؛ التى تهدف إلى نفع الإنسان. ومن هنا جاء تشبيه الشجرة أو تصنيفه للعلوم ليقدم لنا النسق المتكامل ؛ الذى يوضح فهمه لها. وقد استخدم هذا التشبيه لبيان التفسيرات المتعددة لفلسفة ديكارت وهو أيضا يصلح تماما لتوضيح ما نحن بصدده: من تحديد لعلم الأخلاق: طبيعته ودوره ومكانته وتعريفه ووظيفته وعلاقته بغيره من العلوم فى هذه المرحلة، التى يطلق عليها عديد من الباحثين المرحلة العلمية فى كتابات ديكارت .

الأخلاق قمة العلوم

يعرف ديكارت الفلسفة فى بداية كتابه "المبادئ" من خلال تشبيه الشجرة ؛ الذى يرى فيه أن الفلسفة مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى: هى الطب والميكانيكا والأخلاق، ومن حيث أن المرء لا يجنى الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تمتد على أجزائها التى لا يستطاع تعلمها إلا آخر الأمر".[25] يعنى هذا أن ديكارت يضع الأخلاق فى قمة العلوم، ويجعل منها تاج الفلسفة، فالفلسفة نسق متكامل وبناء عضوى متحد تأتى فى بدايته الميتافيزيقا؛ التى مهمتها تزويدنا بالمبادئ الأولى للأشياء ، والفيزيقا التى تطبق هذه المبادئ على تفسير الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى ومن الفيزيقا يشتق علمين ذا طبيعة عملية هما :الطب والميكانيكا، ومن هذا كله تنتج الأخلاق ؛ قمة العلوم والمرتبة النهائية للحكمة. فقد كانت الأخلاق كما قدمها ديكارت فى المبادئ هى الغاية، والهدف الأسمى والمرتبة الأعلى من النظر العقلى، فللفلسفة غاية عملية. أن ديكارت "يرى

أن الخير الأسمى إذا نظر إليه بالنور الفطرى نور الإيمان ليس شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ؛ أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة". يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها "فالفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولهداية حياتنا إذ ترشدنا إلى ماهية "الخير الأسمى" والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس ولست أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره".[26]

يبدو أن الخطة التى حدد معالمها فى تقديمه لمبادئ الفلسفة لم يطبقها فى الكتاب. ويشعر ديكارت بهذا ويعترف به ويحدد لنا ما ينبغى عمله، ويضيف: "لكى انهض بهذا المشروع, أمضى فيه حتى غايته؛ ينبغى فيما يلى أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الموجودة على الأرض، أعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان وخصوصا الإنسان، ثم يجب أن أبحث بحثا دقيقا فى الطب والأخلاق والميكانيكا. هذا ما ينبغى أن أعمل لكى أعطى للناس بناء للفلسفة تاما " .

وإذا كان ديكارت لم يقدم لنا فى كتبه الأولية هذا العرض للأخلاق ؛فإن هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق فى كتاباته المتأخرة ومراسلاته، خاصة "انفعالات النفس " ورسائله إلى الأميرة اليزابيث والملكة كريستينا ملكة السويد وصديقه شانو سفير فرنسا لديها. وقد أطلق على هذه الكتابات اسم "الأخلاق النهائية" ؛ والتى تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة كما تصورها من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية. إن الأخلاق التى تلى الطب فى ترتيب العلوم والتى تدرس الإنسان فى توجهه نحو السعادة والفضيلة تفترض معرفة تامة بسائر المعارف، معرفة بالميتافيزيقا بما أن الإنسان نفس، وان جميع اليقينيات متوقفة على النفس . ثم يفترض الفيزيقا وعلوم الطب والميكانيكا التى تقوم عليها باعتبارها الإنسان نفس متحد بحسم. وان سعادة الإنسان تقوم على عدة أشياء فى مبدئها صحة الجسم . وان ضمان هذه لا يتم إلا بفضل معرفة تامة لتركيب الجسم والاستجابات المختلفة. وإن صح أن الأخلاق تفترض إلماما كاملا بسائر المعارف والعلوم صح ألا يبلغ الفيلسوف تمام هذا العلم إلا عندما يتقدم فى

مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد يقينه الميتافيزيقى توطدا نهائيا لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية. [30]

يتضح لنا من كتاب مبادئ الفلسفة أن معرفة الفلسفة الصحيحة والفيزياء الحقة معرفة تامة يتيح لنا بيان مبادئ الأخلاق، التى موضوعها توجيه أفكارنا وأعمالنا على الوجه الملائم للوصول إلى السعادة. والسبيل إلى هذه السعادة، هو العمل وفقا لمبادئ العقل.

ولا يكفى بالنسبة لديكارت أن نقول أن الطريقة الوحيدة المؤدية إلى السعادة ، هى إخضاع أعمالنا لحكم العقل. فهذا هو المبدأ العام بل علينا دائما توخى كيفية تدبير أفعالنا الجزئية. ومن هنا علينا معرفة قواعد هذه الأفعال خاصة أن هناك أمر يشوش على الإنسان معرفة الطريق الذى يجب عليه سلوكه، وهو التردد، فالفرد المتردد لا يعزم على شىء؛ لأنه يرى بوضوح ما ينبغى له فعله وغالبا ما يستسلم فى النهاية للمصادفة والاتفاق حتى إذا تبين لنا خطئه اضطرب اضطرابا شديدا فيأسف ويندم على عمله ومن هنا تنتابه الهواجس وتضطرب حياته. والطريقة الفعالة لعلاج ذلك هى التفكير فى الأسباب التى تحول بيننا وبين معرفة الطريق الذى علينا اتباعه؛ هذه الأسباب هى الشهوات أو الانفعالات؛ فهى تحول بيننا وبين تقدير الحوادث حق قدرها فتظهر لنا الخيرات والشرور على غير ما هى عليها إلا أن الأخلاق الصحيحة تشفينا من هذا التوهم فتحدد لنا الانفعالات وتعرفها أو تعدل تأثيرها فينا.

فالأخلاق العلمية النهائية، التى لم يتح لديكارت سوى رسم خطوطها البدائية فى رسائله وفى كتاب الانفعالات تلتقى بشكل متطابق مع ما جاء فى "المقال فى المنهج " مع فارق هو أنها تستند إلى مفهوم عقلى وعلمى عن الإنسان. ومن المعلوم أن الإنسان عند ديكارت مؤلف من آلة حياتية بيولوجية ،ومن "جوهر مفكر" منفعل بالنسبة لبعض وظائفه (الأهواء.. الإحساسات) لكنه فاعل من حيث كونه إرادة. ويسود بين هذه "الروح" وذلك الجسد تفاعل مستمر ووحدة شاملة مستعصية على الإدراك. ونتيجة ذلك فإن الأخلاق، وهى ليست فن القضاء على

الأهواء والانفعالات بل فن استخدامها من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد.

وعلى ذلك يمكن القول أن هدف كتابات ديكارت الأخيرة هو أن يوضح لنا كيفية سيطرة الإنسان على الانفعالات، وهذه السيطرة تتم عن طريق إرادة الكائن العاقل، وهى إرادة حرة لا سبيل إلى قهرها، فالإنسان قادر على أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة. وهو فى هذا بحاجة إلى ضرب من السياسة واللباقة من أجل أن تتم له السيطرة على طبيعته أولا قبل أن يمتد بأفقه للسيطرة على العالم، وهذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة الإنسانية المسترشدة بنور العقل. إن الإرادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الإنسان. وهناك طرق إرادية تتمكن النفس بها من أن تقضى على الأهواء السلبية وهى:

أولا: بالإرادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمى فى الجسم ذاته، مثلا أن الضرب فى حالة الغضب نتيجة طبيعية، فنحن قديرون فى هذه الحالة أن نمنع أنفسنا عن الضرب لا عن الغضب.

ثانيا: بالإرادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية فيتغير اتجاه الأرواح الحيوانية موقظا فينا هذا الفعل هوى جديدا وهوى معاكسا للهوى الذى نريد أن نحاربه.

ثالثا: إن الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية، فإذا استطعنا أن نجمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث يعتاد أحدهما الآخر، لابد للعمل الجسمى من الظهور عندما تبرز هذه الفكرة. بالعادة نستطيع أن نغير النظام الطبيعى الخاص بالأهواء فتنقلب رأسا على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس. وهذا الترويض النفسى الذى أراده ديكارت أحدى الوسائل الفعالة لبلوغ السعادة". الطريقة الوحيدة إذن للقضاء على الانفعالات والأهواء السلبية والوصول إلى السعادة هى الإرادة. وهى فى متناول كل إنسان، وكما أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس فى ميدان النظر، فإن الإرادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الإنسان فى ميدان العمل. وتظهر أهمية الإرادة ودورها فى

سيكولوجيا ديكارت الفسيولوجية ؛ التى يقدمها لنا فى "انفعالات النفس " التى تعبر عن المرحلة النهائية لمذهبه الأخلاقى أو الأخلاق العلمية.

الأخلاق النهائية العلمية

يريد ديكارت أن نفهم آليات انفعالاتنا ليتسنى لنا التحكم فيها، فإذا عرفنا أى عملية حميمة تولد السعادة أو الحزن، وأي مزيج وتشابك فى المشاعر ينجم عنه القلق أو يشيع الطمأنينة فى الأذهان ؛ فسيمكننا هذا من اجتناب الاضطراب المستمر وينزل علينا السكينة ويجعلنا فى حالة من الرضا. هذا هو محور "رسالة فى الانفعالات ".

وقد عكف دينس كمبوتشنر سنوات لدراسة وتحليل هذا العمل وأخرج لنا مجلدا يقع فى قرابة ألف صفحة . ولعل أبرز النتائج المهمة التى خلص إليه هى إيضاح كيف يمثل هذا النص التحليلى الخاص بمسألة الانفعالات والقواعد التى تحكم الروح، اختبار حقيقيا لنظام الفكر الديكارتى، وكيفية انتقاله من الميتافيزيقا إلي الأخلاق. فالأخلاق فى هذه الحالة لا تعرف من خلال الفكر الخالص والكوجيتو وإنما من خلال تلك المنطقة الوسيطة التى يتحرك فيها ذلك المكون "الروح والجسد ". وكان الاهتمام بالانفعالات هام فى تأمل ديكارت لدور كل من النفس والجسد من كل خلال منظور جديد. أن هذه الثنائية قد أدت بالفيلسوف إلى القول بأن "الجسد" يفكر بشكل ما، وأن الانفعالات وآلياتها تساند وتصلح إلى حد ما الثغرات التى تقطع استمرارية الفكر إذا ما تركت النفس لطبيعتها، وهى تسهم بشكل كبير فى تكوين الإرادة وترابطها. [31]

ومن هنا علينا التعامل مع الانفعالات جيدا وان نحبها ونحن نحب، الأمر الذى يسميه ديكارت بالكرم. وليس هذا احد مفاتيح الحياة السعيدة فقط وانما هو حب فعلى للذات، ورضاء حقيقى ودائم لا يمت بأى صلة بالأنانية، وهو أساس الأخلاق عند ديكارت. فالمشاعر الكريمة تحافظ على نفسها من خلال الأفعال الفاضلة. فمن عاش دون شيء يؤرق ضميره ولم يتوان عن الإتيان بأفعال يرى أنها الأفضل.. يكون جزاؤه شعورا قويا بالرضا يمده بالسعادة حتى إن أشد

الانفعالات لن يكون لها ابدأ التأثير الذى من شأنه إشاعة الاضطراب فى النفس ". [32] ويعتبر الطبيب كابانيس، ديكارت رائداً له فى مجال العلاقة بين الفيزياء والأخلاق، إذ كان يعتقد أن سر الفكر يكمن فى النظام الذى يحكم الأعصاب والمخ.

يربط ديكارت ربطا وثيقا بين الطب والفلسفة بين السيكولوجيا والفسيولوجيا بين النفس والجسد . ويشير إلى نوع من الاتحاد بينهما ويؤكد تأثير كل منهما على الآخر ويظهر ذلك بوضوح فى "رسالة فى انفعالات النفس " ومن هنا ضرورة دراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة عليه، فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث فى هذه الانفعالات.

يستخدم ديكارت لفظ الانفعالات passions ليدل على حالات النفس الوجدانية التى تشمل مشاعر: الحب والكراهية، الميل والنفور. الحزن والسرور، تمتاز الانفعالات بأنها مع صدورها فى النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن عن طريق الدوران الدموى، ينتقل أدق أجزاء الدم فى سرعة من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية وإلى المخ الذى يستجيب إلى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات. والمقصود بالمخ الغدة الصنوبرية التى هى مركز تلقى التأثيرات والاستجابات.

فالانفعالات هى الحالات الوجدانية التى يسببها الجسم، وهى أثر من أثار اتحاد النفس بالجسم، وقد تكون سلبية أو إيجابية، وهى تكون إيجابية فى حالة الإرادة وسلبية فى حالة الإدراك وترتبط الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك أن انفعال مثل الخوف يدفع النفس إلى الرغبة فى الهرب، والشجاعة تدفعها إلى الرغبة فى العراك.

يقسم ديكارت الانفعالات إلى: أولية primitive ومركبة complex passions. وتتحدد الأولى فى: انفعالات التعجب، الحب والكراهية والسرور والفرح ،الحزن، والرغبة. أما: المركبة فهى تتكون من انفعالين أو أكثر من الانفعالات السابقة، وأهم هذه الانفعالات: الأمل الذى ينتج عن الفرح والرغبة، والخوف، الازدراء والتقدير والاحترام ، الغضب الرضا عن الذات، التواضع. وكما

تنقسم الانفعالات إلى بسيطة ومركبة تنقسم إلى ظاهرة وباطنة؛ الأولى التى تظهر مصحوبة بعلامات جسمية والثانية التى تكمن فى النفس وتكون داخلية تعبر عن فكر خالص غير مرتبط بالجسم.

وبينما ترى اتجاهات فلسفية أن الانفعال خطر وضرر على النفس الإنسانية كما عند سقراط وأفلاطون والكلبية والرواقية ومن هنا ينبغى أن تبعد وأن يحكم العقل فقط، فإن رأى ديكارت لم يكن بهذا التشديد فى الانفعالات، فهى أشياء حسنة للنفس والبدن وما علينا إلا تنظيمها وتجنب انحرافها. ومن هنا فهو رأى قريب من رأى أرسطو.

ويقوم علاج الانفعالات عند ديكارت على أساس الانفعال ذاته وعلى معرفة نشأته فى حياتنا ؛ حيث يقوم على معرفة القوانين التى يخضع لها جسم الإنسان كجسم من أجسام العالم، وعلى معرفة العلاقات المستمرة فى التجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن، فالأبدان منها الصحيح المعافى ومنها المريض الضعيف. ومرض البدن يؤثر على صحة النفس باعتباره العلاقة بينهما. وإذا كانت سيطرة النفس على الانفعالات تتم من خلال سلطة النفس على هذه العلاقة، فإن المهم هنا هو معرفة الخير اللازم للإنسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن.[33]

ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الإنسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى)، الذى يعتمد على الإرادة ومن هنا كان الطب مدخلا للسعادة. ولما كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فإن السيطرة عليه تكون بالإرادة والجسم معا.

هناك مستويين للتعامل مع الانفعال أو وسيلتين لعلاجه الأولى مبدئية، وفيها يكفى تعود حركات أو أفكار معينة للتخلص منه، أو لإحلال انفعال آخر مكانه، وهى تصلح فى بداية الانفعال لكنها لا تجدى حين تتحد الرغبة بانفعال معين، ذلك لأن امتزاج الرغبة بالانفعال يجعلها تقود إلى السلوك والعمل ؛ فهى لا تقف عند مستوى الأحاسيس والمشاعر ولا تكتفى بالحب أو الكره إنما تتعدى ذلك إلى الميل والانجذاب والنفور والابتعاد بل كثير ما تقوم بأعمال من أجل إرضاء

وسعادة من تحب أو إيذاء من تكره. لذلك كان علم الأخلاق يهدف إلى السيطرة والسيادة على الرغبات أكثر من السيطرة على الانفعالات أو السيادة على الأولى عن طريق السيادة على الثانية. وأساس ذلك هو التميز بين ما ينبغى الرغبة فيه، ومالا ينبغى الرغبة فيه، أو بين ما يتوقف على إرادتنا وحريتنا، وما لم يتوقف على حريتنا. ومن المسلم به أنه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه إلا أن المهم أن نعرف ذلك الخير الأسمى ؛ الذى يؤدى الحصول عليه إلى الفضيلة والسعادة. ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان الأخلاق إن لم تؤد إلى ذلك الخير الأسمى الذى فيه سعادتنا وفضيلتنا. فالمهم فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نتبين حدود عملنا وأن نحتفظ بمجال حريتنا، لعلنا نهتدى بفضل ذلك إلى الخير الأسمى الذى نسعى إليه. وهذا الخير الأسمى فى نظر ديكارت لا يكون غريبا على انفعالاتنا باعتبار أن ذلك علامة على صحة الإنسان وقوته واهتمامه بالحياة.

ويوضح ديكارت فى نهاية "رسالة فى انفعالات النفس انه لا يوجد سببا للخوف من الانفعالات، لأنها فى جوهرها حسنة، المهم أن نحذر الإفراط فيها والاستخدام الخاطىء لها والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها. وبالتالى نستطيع الحصول على الخير؛ فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى.

تعقيب على الأخلاق الديكارتية

يبدو ديكارت فيلسوف العقلانية ورائد الفلسفة الحديثة الذى أبدع فى المنهج وفى العلم، تقليدى فى مجال الأخلاق والسياسة والاجتماع؛ وذلك لأنه نظر إلى الحكمة نظرة القدماء خاصة الرواقية، وظل رغم ما ردده فى كتاباته ورسائله وثيق الاتصال بالماضى ؛ ففى مجال الأخلاق نجد أراء ديكارت المفكر الجريء مشبعة بالروح السقراطية وبالنزعة الرواقية بل بالتفكير القديم كله، ذلك الذى يعتبر السعادة القصوى والخير الأسمى فى هدوء النفس وطمأنينة الروح. كما يلاحظ ابتعاد تفكير ديكارت عن الأخلاق المسيحية المعروفة فى عصره وقوله بضرورة

العناية بالنفس وبأهوائها وانفعالاتها وتأكيده على وجوب العناية بالطب والأساليب الطبية التى تتيح للإنسان التحكم فى انفعالاته.

الهوامش:

---

1) Descartes R.,letters sur La Morale : Corrspondance avec La princeme Ellisabeth , chanut , et Le Reine Christine Texte rouv et présente par J.Chevalier .
   - L. Boutroux "Du rapport de La morale á La Seience dans la philosophie Cartésienne " Revue de Metaphysique 1896
   - A. Espinas : Descartes La marale . paris 1925
   - Gouhier : Descartes et la morale , Revue de Metaphysique .
   - P. Mesnard: Essai sur la morale de Descartes , paris 1935

(2) Blom , Johan : Descartes his Moral philosophy and psychology , Trans with introduced and Concebtual index by J. Blom , the Harvard Paris 1978 . Grodis –Lewis , Lamrale de descartestestes , P.U.F 1957 .

(3) دينس كمبوتشنر: أولى الأخلاق الحديثة، ترجمة د. كاميليا صبحي ، في نماذج من الفكر الفرنسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1998، ص 57- 65.

(4) F.Copleston : P.History of philosophy vol.,(4) The Neuman Paris . Westiminer , 1961

(5) فرانسوا جريجوار: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفى. منشورات عويدات، بيروت ، لبنان 1984 ص 510 .

(6) أ. و. بن: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة عبد الرحيم عبد المجيد، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص 63

(7) كتب د. عثمان أمين عن "مذهب الأخلاق " عند ديكارت، ود. راوية عبد المنعم عباس "مشكلة الأخلاق " الفصل الثانى عشر من كتابها عن ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية 986 1 ص 5 47 ، 150 ود. كمال يوسف الحاج عن الآداب الديكارتية ص 12، 17 من كتابه المدخل إلى فلسفة ديكارت منشورات عويدات، بيروت 1961 ود. نجيب بلدى الفصل السابع (الإنسان) من كتابه ديكارت، دار المعارف. القاهرة د. ت. ونظمى لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت. ود. محمد عبد الستار نصار فى

كتابه دراسات فى فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، 1981، ص 433 ، 435. ود. مهدى فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه. دار الطليعة، بيروت، 1983 ص 66 1 0 117 ود. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية ، مطبعة الجامعة السورية، دمشق 1958 ص 325 ،358، د. حسن الشرقاوى الأخلاق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1985 ص 357-367، وفاء عبد الحليم محمود: مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبينوزا وجون لوك ، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الإسكندرية 1988.

(8) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، ص 157،154

(9) يوضح لنا ديكارت فى "مبادئ الفلسفة" أهمية الإرادة بحيث يجعلها تتساوى مع الفكر فجميع أنماط التفكير التى نلحظها فى أنفسنا يمكن إرجاعها إلى نمطين عامين: إحداهما الإدراك بالذهن، والآخر التصرف بالإرادة، وفى المبدأ (34) يقرر أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن حتى يصل فى المبدأ التالى إلى القول أن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن. فالإرادة على نحو ما تبدو لا متناهية (ص 77) وإذا ما كانت الإرادة كما يخبرنا ديكارت رحيبة جدا فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية. ومن هنا فإن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار كما يخبرنا فى المبدأ (37) ويقرر أن التجربة لا العقل هى الدليل على حرية الإرادة التى تعرف عن طريق الممارسة هنا يبتعد ديكارت على العقل والعقلانية ويقترب من الوجودية حين يقرر أن حرية إرادتنا بالدليل وإنما تعرف بتجربتنا لها (ص.8) وهذا ما يتكرر فى التأملات قارن التأمل الرابع ص 13، 134، 137 من ترجمة د. عثمان أمين.

(10) ويخبرنا د. يحيى هويدى فى دراسته "ديكارت الجديد" إن الأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية هى أسس دينية. إذ يصرح ديكارت انه بدلا من الخضوع للأشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلينا أن نخضع لله إذ أن هذا الخضوع مفهوما على حقيقته يؤدى بنا إلى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام. د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990 ، ص 59.

(11) راجع كتابات عثمان أمين المختلفة مثل: الفلسفة الرواقية. النهضة المصرية ط 2 ، 1952 الباب الرابع الفصل الرابع: الرواقية وديكارت ص 1 33- 1 35. وديكارت ص 335 ، 326 ، 238 ومقدمة ترجمة كتاب مبادئ الفلسفة ص 16

(12) محمود الخضيرى: تعليقاته على المقال فى المنهج، سميركو للطباعة والنشر القاهرة د. ت ب 2 ص 83. 84، ود. محمد نصار عبد الستار ص 423 ، 424

(13) ديكارت: المقال عن المنهج ، ص. 8

(14) محمود الخضيرى: ترجمة المقال فى المنهج، ص 47

(15) فرانسو جريجوار: ص 51

(16) ديكارت: المقال فى المنهج ، ص 83

(17) د. عثمان أمين: ديكارت ، ص 226

(18) د. راوية عباس: ديكارت أو الفلسفة العقلانية، ص 498

(19)د. عثمان أمين: ديكارت، ص 236.

(20) الخضيرى: تعليقاته على المقال فى المنهج، هامش ص ا 8

(21)د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ا 33

(22)المرجع السابق ، ص331 ، 348 ، 35

(23)د. محمد عبد الستار نصار: ص 424

(24)محمود الخضيرى: تعليقاته على ترجمة المقال ص 83، 84

(25) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص 43

(26) د. عثمان أمين: تعليق على مبادئ الفلسفة، ص 33 هـ ا

(30) د. نجيب بلدى، ص 149

(31)دومونيك لوكور: كيف يفكر جسد ديكارت، ص 86،87

(32) المرجع السابق، ص 87 ، 88

(33)قارن وفاء عبد الحليم السيد، ص 84 وما بعدها.

الفصل الثاني

الأخلاق الكانطية والهيجلية

قليلة هى الدراسات العربية التى تدور حول فلسفة هيجل عامة، ونادرة تلك التى تدور حول فلسفته الأخلاقية ، بالقياس إلى الدراسات التى تدور حول فلسفة كانط الأخلاقية[1]. حيث لا نجد بالعربية دراسة شاملة للأخلاق الهيجلية، وهذا ما نجده فى الدراسات الأوروبية حيث يقل الاهتمام بالبحث فى هذه الناحية ، رغم أهمية كتابات هيجل الأخلاقية، ورغم اهتمامه الدائم والمبكر بها منذ المؤلفات اللاهوتية الأولى وحتى اكتمل المذهب فى "موسوعة العلوم الفلسفية" وصياغتها النهائية فى "أصول فلسفة الحق".

أن أهمية دراسة الأخلاق الهيجلية تأتى من كون الأخلاق عنصرا أساسيا فى المذهب الهيجلى، وأنها توجد فى كتاباته الأولى وتمثل أساسا هاما؛ يعرض من خلاله لمواقف اليهودية، والمسيحية، والأخلاق الكانطية حيث يتجاوز صورية سلفه ليقدم لنا الأخلاق الذاتية والاجتماعية، التى تعرض لحرية الإرادة الإنسانية، كما تظهر تحقق الإرادة فى الحياة الأخلاقية، حيث تقوم خصوصية مذهبه الأخلاقى فى أنه طرح جانبا الجدل الدائر حول المبادئ الأخلاقية المجردة ليركز الاهتمام على الأشكال الاجتماعية التى فيها يتم نشاط الشخصية الأخلاقى[2].وسوف نتناول هذه الأخلاق الهيجلية حيث نعرض:

أولا: الأخلاق الكانطية

ثانيا: مراحل تطور تفكير هيجل الأخلاقى فى مؤلفاته المختلفة.

ثالثا: الأخلاق الهيجلية كما تحددت واكتملت فى "أصول فلسفة الحق " أو الأخلاق العينية الاجتماعية.

رابعا: موقف هيجل من الأخلاق الكانطية.

الأخلاق الكانطية :

تنتمى فلسفة كانط الأخلاقية للمرحلة النقدية التى تمثل فلسفته الناضجة،

حيث قدم لنا ثلاثة مؤلفات تكون مذهبه الأخلاقى، هى: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " 1785 الذى جعله بمثابة تمهيد لنقد العقل العملى كتابه الرئيسى فى الأخلاق، الذى نشر 1787 "ميتافيزيقا الأخلاق"، الذى هدف منه إلى بيان الأخلاق العملية. وقد انقسم هذا الأخير إلى: نظرية القانون ونظرية الفضيلة. وقد حظت فلسفة الأخلاق عند كانط باهتمام الباحثين العرب وساهم الأساتذة الرواد بتقديم دراسات مستفيضة حول فلسفته الأخلاقية بالإضافة إلى الفصول الكثيرة التى نجدها فى غالبية كتب الأخلاق ، مما يوضح أهمية مذهبه الأخلاقى، الذى أشاد به أميل بوترو موضحا ما لدراسة الأخلاق الكانطية من فائدة فى الوقت الحاضر. حيث يرى بوترو "أن نظرياته الأخلاقية متصلة اتصالا مباشرا بمشاغلنا الراهنة، فمن المحقق أن أخلاق الواجب وأخلاق الالتزام ؛ على اتفاق تام مع الفكرة التى تزداد بزوغا ؛ فكرة أن علينا دينا ليس فقط قبل أنفسنا وقبل سعادتنا الفردية، بل كذلك قبل الناس وقبل الوطن وقبل الإنسانية بأسرها" (3).ويبين بوترو فى الفصل الثانى عشر من القسم الثالث فى كتابه عن كانط ما يمكن أن يكون لهذه النظرية من أهمية فى الوقت الحاضر والى أى مدى يمكن أن تتجاوب مع اهتماماتنا (4).

يهدف كانط كما يخبرنا فى مقدمة "تأسيس ميتاقيزيقا الأخلاق " إلى بيان المبدأ الأخلاقى الأعلى وتثبيت دعائمه، ومن أجل ذلك يبدأ بتحليل مفهوم "الإرادة الخيرة" ثم ينتقل إلى صياغة قوانين الأخلاق ؛ لينتهى عند مفهوم الحرية. وميتافيزيقا الأخلاق عنده لا تستمد قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية ولا من عادات الناس؛ بل من العقل ذاته مباشرة ولهذا فهى لا تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان. ويرى أن "الإرادة الخيرة" هى الشيء الوحيد فى هذا العالم الذى يعد خيرا فى ذاته، وأن هذه الإرادة لا يحكم عليها من خلال نجاحها ونتائج أفعالها بل فقط من خلال مقصدها ومسعاها.

والذى يجعل من إرادة ما إرادة خيرة، هو مفهوم الواجب، فالإرادة الخيرة هى التى تفعل إقرارا للواجب وليس وفقا له فقط؛ لأن القيمة الأخلاقية للفعل إقرار بالواجب ؛ ليست فى الهدف الذى يتوصل إليه بل يتعلق فقط بمبدأ الإرادة ؛ الذى

لا يخضع لأي موضوع من موضوعات الميل. ومن هنا يصبح الواجب هو ضرورة القيام بالفعل احتراما "للقانون".

وما يشكل الإرادة الخيرة هو أساسا خضوعها للواجب وليس تعارضها مع الميل. ولا يقصد كانط أن الميول سيئة، ولكنه يرفض أن تشكل هذه الميول الإرادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذى يساعد فى إنجازه ميل ولكنه يرفض الفعل القائم فقط على الميل، لأن الإرادة الخيرة هى التى تطيع الواجب مهما كان الميل.

ويمكن تحديد المبدأ الكانطى فى ثلاثة قضايا: الأولى ، وهى أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرا ؛ لأنها صدرت عن ميل مباشر، أو دفعت إليها رغبة من أجل تحقيق مصلحة شخصية، بل تكون خيرا ؛ لأنها صدرت من أجل الواجب، حيث لا يكفى أن يكون الفعل مطابقا فى نتائجه لمبدأ الواجب، بل يتحتم أن يجئ طبقا للواجب.

والقضية الثانية هى أن الفعل الذى يصدر عن الواجب يتضمن قيمته الخلقية؛ التى تتوقف على المبدأ أو القاعدة التى يؤدى الإنسان بمقتضاها واجبه.

أما القضية الثالثة ، فمؤداها أن الواجب هو ضرورة العمل بوازع من احترام الواجب [5]. وهذا ما نجده فى "نقد العقل العملى" يقول كانط:" إن احترام القانون الأخلاقى ؛ هو شعور ينتجه مبدأ ذهنى، وهذا الشعور هو الوحيد الذى نعرفه قبليا، ونستطيع أن ندرك ضرورته. أن احترام القانون الأخلاقى هو الدافع الوحيد. وهو يغذى وعينا بخضوع الإرادة الحرة للقانون مع إكراه محتم لكل ميل يقوم به العقل، ومن هنا فالإرادة الخيرة هى التى تتحدد موضوعيا بالقانون الأخلاقى، وذاتيا بالاحترام".

والوعى المشترك يدرك أن الفعل الخير أخلاقيا ؛ هو الفعل الذى تريده إرادة خيرة، والذى يقوم به الإنسان انطلاقا من احترامه للقانون. والإرادة الخيرة تفعل تبعا لمسلمات يمكنها أن تكون كلية. وهى، موجودة عند كل كائن عاقل. الا انه يرى ضرورة الانتقال من الوعى المشترك إلى ميتافيزيقا الأخلاق، التى هى محاولة لاستخراج ميتافيزيقا الأخلاق من الوعى المشترك الموجودة ضمنا فيه.

وهذا يعنى أنه يجب تأسيس الأخلاق أولا على الميتافيزيقا.

إن الوعى المشترك الذى يدرك ويعيش التعارض بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، يعنى أن القانون الأخلاقى هو قبلى، أى أنه موجود منطقيا قبل التجربة، وهو الذى يحددها ومن هنا فإن القانون هو قانون عقلى صالح لكل الكائنات، وبالتالى للإنسان.

وقد عرض كانط فى الفصل الثانى من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " الأمر الأخلاقى، وإمكان وجوده أو استحالته. وهو يرى أن الأمر الاخلاقى يفترض وجود كائن عاقل لديه القدرة على أن يتصرف وفقا لفكرته عن القوانين . ويصنف الأوامر لبيان ما هو الأمر الخلقى فيردها إلى ثلاثة تقابلها ثلاثة مبادىء موضوعية، وثلاثة أنواع من الخير. فهناك مبادئ موضوعية مشروطة مقيدة بإرادة غاية. وعن هذه المبادئ تصدر الأوامر المشروطة Hypothetical or Conditional وهذه الأوامر تأمرنا بأداء أفعال تعتبر خيرا "كوسيلة" لغاية أردناها بالفعل أو قد ترغب فى تحقيقها.

وهناك مبادئ غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق، وهى غير مسبوقة بإرادة غاية بعيدة، هذه المبادئ تفسح المجال لظهور الأوامر المطلقة ، وصيغتها العامة ينبغى أن أفعل كذا لذاته بغير شرط سابق، وهذه وحدها هى الأوامر الأخلاقية المطلقة.

وتصاغ على الشكل التالى: "لا تفعل إلا بما يتفق مع القاعدة التى يمكنك في الوقت نفسه من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما". أى أن الأمر المطلق عام وكلى. وهذه الصياغة للأمر المطلق صورية ولا تحتوى على أى مضمون مادي، محدد وهى المبدأ الصورى لكل الواجبات، لأنها تسمح باستنتاج كل المسلمات التى تنطلق منها أفعالنا الأخلاقية. ويستنبط كانط من صورية الواجب ثلاث قواعد عملية تعين الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال التى يأتيها. (6)

والأمر فى صيغته الايجابية المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقا لقانون عام، يقول "أفعل طبقا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانونا عاما". وعلى الواجب أن يكون بالنسبة للفعل ضرورة عملية غير مشروطة، وهو أيضا

قانون لكل إرادة إنسانية فتصبح الإرادة هكذا ملكة تصمم من تلقاء ذاتها للفعل وفقا لتمثلها بعض القوانين.

ولكن الإنسان وكل كائن عاقل هو غاية فى ذاته وليس مجرد وسيلة تتحكم به الإرادة كما تشاء. ولهذا السبب تصبح الصياغة الثانية كما يلى:"أفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفى الوقت نفسه غاية فى ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة".

أما الصياغة الثالثة فتقوم على مفهوم الاستقلال، الذى هو مبدأ كرامة الإنسان وكل طبيعة عاقلة، ومن هنا ينتج المبدأ الثالث للإرادة كشرط مطلق لانسجامها مع العقل الكلى، أى فكرة إرادة كل كائن عاقل متمثلة كإرادة تسن تشريعا كليا. ومن هنا يفهم أن الإرادة تخضع للقانون؛ لأنها هى التى تحدده. هذا هو مبدأ الاستقلال الذى يصاغ على الشكل التالى: "أفعل بحيث تجد الإرادة نفسها واضعة لتشريع عام تخضع هى أيضا له".

وهذه الصياغة تعبر عن الاستقلال. أما بالنسبة لها كمبدأ أساسى للأخلاق، أن إرادة الكائن العاقل بصفته عاقل هى إرادة مستقلة. أما بالنسبة للإنسان الذى هو كائن عاقل وحسى فى نفس الوقت فإن الأمر يختلف، فبصفته كائنا حيا، عليه أن يخضع للقانون وهو من هذه الناحية مستقل. فالإرادة الإنسانية حين تخضع لأمر العقل فهى تخضع لذاتها، ومعنى الاستقلال هو تثبيت عقلانية القانون الذى هو من صنع العقل. والإرادة ليست مستقلة إلا لأنها عاقلة. ومن هذه المبدأ يستخرج كانط ما يسميه مملكة الغايات.

إن مملكة الغايات على الصعيد الترنسندنتالى مثل مملكة الطبيعة على الصعيد الفيزيائى، وهى تسير بالقانون الأخلاقى، قانون العقل. إنها مملكة الكائنات التى هى غايات فى ذاتها، كائنات عاقلة متحررة من الطبيعة. فالأخلاق هى الشرط الوحيد الذى يجعل من الكائن العاقل غاية فى ذاته. وإيجاد مملكة الغايات يتم عن طريق التشريع النابع من الأشخاص بوصفهم أعضاء فى هذه المملكة؛ مما ينتج عنه أن كل إنسان يفعل حسب مسلمات تعتبر غاية فى ذاتها، تعتبر كل كائن عاقل أخر غاية فى ذاته أيضا ؛ وذلك هو ما يجعل من الإنسانية

مملكة الغايات.

لقد طرح كانط فى البداية مفهوم الأمر المطلق، ولكنه لم يبين لنا إمكانية وضرورة هذا الأمر ؛ الذى هو قضية تأليفية قبلية. وهذه المسألة هى موضوع القسم الثالث من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " القائم على "نقد العقل العملى الخالص". وينبغى أن نحدد ما هو المفهوم الترنسندنتالى القبلى ؛ الذى يفسر التأليف الأولى من الإرادة والقانون الأخلاقى أو يربط بين الإرادة والعقل. هذا المفهوم هو الحرية. فالحرية هى خاصية الإرادة ؛ التى هى قانون ذاتها ؛ لأن إرادة حرة، وإرادة خاضعة للقانون الأخلاقى هما نفس الشىء.

هنا يجب أن نؤكد على أن الحرية هى خاصية الإرادة عند كل كائن عاقل فتصبح مفتاحا لفهم الاستقلالية، والأمر المطلق معا. فالحرية هى كائن ؛ عاقل يتبع القوانين الأخلاقية، وهى ، أى "الحرية" لا تحمل على إرادة الإنسان إلا لأنه العالم الحقيقى والعالم الحسى التجريبى،- فنحن نعتبر أنفسنا أحرارا حين نكون أعضاء فى العالم العقلى ونقر باستقلال الإرادة والأخلاق التى هى نتيجة لها. وحيث تتمثل ذواتنا الواجب، وتخضع له ؛فنحن تنتمى للعالم الحسى والعالم العقلى فى نفس الوقت. والأمر المطلق صيغة قانون الواجب، وهو قرار من العقل، وهذا يعنى أن الأمر المطلق يفترض بالضرورة عدم استيعاب الإنسان داخل حتمية الطبيعة وهنا تكمن فكرة الحرية.

ويشير إيجور كون فى معجم الأخلاق عند حديثه عن كانط إلى أنه وأن كانت نظرته الى الأخلاق نظرة مثالية إلا أنه قدم الكثير للكشف عن خصوصية الأخلاق، وتحديد موضوعها، وتجاوز النزعة الطبيعية، والفصل بين الأخلاق والسيكولوجيا. وهو يعرف الأخلاق بأنها مجال الحرية الإنسانية المتميزة عن ميدان الضرورة الخارجية والسببية الطبيعية.(7)

ومن هذا التفسير لمفهوم الخير المطلق يستنتج كانط ثلاث مصادرات فى العقل العملى هى: خلود النفس، وجود الله، وحرية الإرادة. ويرى أن وجود الله وخلود النفس فرضيتان مسموح بهما بالنسبة للفلسفة النظرية لكنهما ضروريتان بالنسبة للفلسفة العملية، وهما لا يشكلان بالتالى موضوعا للعلم بل موضوعا

للإيمان العقلى، ودور هذا الإيمان لا يقل عن دور العلم، بل يفوقه لأنه يمنحنا السعادة. ويفيض كانط فى بيان ذلك بأمثلة كثيرة فى ميتافيزيقا الأخلاق.

وقد تعرضت فلسفة كانط الأخلاقية لحملات نقدية كما يظهر فى الآتي:

النزعة الصوريةFormalism التزمت أو التشديد regorism فهو يقدم لنا قانونا أخلاقيا أشد مما يتطلب الحس الخلقى، ويبدو ذلك فى استبعاد العواطف والميول، تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية، الفصل بين العقل والحساسية، لقد وجهت إليه الانتقادات من كل صوب ؛ فقد انتقده كل من: فردريك شيلر وجويو ونيتشه وغيرهم . إلا أن الموقف المتميز فى فهم ومناقشة وتطوير فلسفة كانط الأخلاقية يأتى من هيجل الذى أعجب بفلسفته وتأثر بها ثم أخذ يكمل ويطور آراء كانط كما سيتضح فى الفقرات التالية.

ثانيا : تطور تفكير وكتابات هيجل الأخلاقية :

علينا أن نتابع تطور اهتمامات هيجل الأخلاقية منذ كتاباته المبكرة وصولا إلى "الفينومينولوجيا" واكتمالا فى، "فلسفة الحق"، حيث يظهر لنا تعدد كتابات هيجل، واتصالها واستمرارها الاهتمام الكبير الذى أولاه للأخلاق من جهة، وحواره مع الاتجاهات الأخلاقية من جهة ثانية، ويظهر لنا نقد هيجل لهذه الاتجاهات الأخلاقية جهده من أجل بناء مذهبه الأخلاقى الخاص.

ويذكر لنا روسكا المؤثرات التى تأثر بها هيجل الشاب مثل: إعجابه باليونان وحركة التنوير بالإضافة إلى تأثير كانط يقول: "لقد اتخذ فكر هيجل مظهرا كانطيا خالصا، تحت التأثير المباشر لكتاب "الدين فى حدود العقل وحده " حتى وأن أثر هذا الكتاب عليه كان عظيما، فالمسألة الأساسية التى تهمه مسألة خلقية. (8)

ويمثل كتاب "حياة يسوع " 1795 مرحلة هامة من مراحل تفكير هيجل، وهى المرحلة التى كان فيها واقعا تحت التأثير المباشر لكتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده " حيث كانت اهتمامات هيجل أخلاقية وليست تاريخية. لقد تصرف هيجل بحرية لا تحسب حساب لنص الأناجيل، فأعطاها معنى كانطيا تماما فتحولت تعاليم المسيح إلى أخلاق كانطية. لقد تبنى هيجل فى هذه المرحلة

رأى كانط فى أن الإصلاح الخلقى هو الغاية الحقيقية لكل دين عقلى. وأخذ يؤكد على قدرة العقل البشرى على أن يفرض ناموسه على نفسه. لقد كتب هيجل "حياة يسوع " ليظهر المسيح بصورة المصلح وكأنه داعية للأخلاق العقلية، مما جعل دلتاى يرى فى هذا العمل دراسة أخلاقية خالصة تأثر فيها هيجل بأستاذه كانط. ولهذا السبب فقد اعتبر الأخلاق مؤسسة فى جوهر العقل ".

لم يستمر موقف هيجل من كانط إلا لفترة قصيرة وكتابه "نقد المسيحية الوضعية" الذى كتبه فى نفس العام يدل بوضوح على اتجاه إلى التحرر من هذا الموقف [(9)]. لقد بدأ اهتمام هيجل الأخلاقى منذ فترة برن حيث تناول بالدراسة الصلة بين الدين والأخلاق ليبين ما للأول من دور فى الإعلاء من شأن القيم الأخلاقية، وإن كان يرفض رد الدين إلى الأخلاق فلا يمكن تفسير المسيحية تفسيرا أخلاقيا خالصا حيث إن قواعدها وعقائدها لا تستطيع بمفردها تحريك الإرادة، بل يجب أن يضاف إليها إيمانا عمليا بالمسيح، وبينما يحيل التفكير على المثل الأعلى الأخلاقى إلى حقيقة موضوعية ؛ فإن المسيحى ينظر للمسيح على أنه تجسيم للمثل الأعلى الأخلاقى، وإن كان البعض قد أحال المسيحية إلى شريعة جامدة مغفلين بذلك الجوهر أو الروح، وهو العنصر الأخلاقى لها. فإن ما يهمنا هنا ما كتبه هيجل فى "روح المسيحية ومصيرها" خاصة الجزء المتعلق بتعاليم المسيحية الأخلاقية[(10)]

وينبغى علينا هنا أن نشير إلى فكرة المحبة، فقد أدى اهتمام هيجل بالمشكلة الدينية إلى ان يهتم بتحليل الحب من أجل بيان ما يحتوى عليه من انتصار على الفردية والأنانية. والشذرات التى بقيت لنا من دراسات هيجل تدلنا على أنه شرع منذ مرحلة فرنكفورات فى تجاوزكانط وتخطى الثنائية الكانطية خاصة فى دراسته، "نقد ميتافيزيقا الأخلاق لكانط " 1798. ويعود هيجل إلى المحبة فى حديثه عن روح المسيحية حيث يربط بينها وبين فكرة المصير"وفكرة تصالح المتناهى مع اللامتناهى ؛ ساعيا إلى إقامة تعارض بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الكانطية، فالأخلاق الكانطية "عبودية باطنية" حيث يجعل كانط من الفضيلة خضوعا للقانون. وتعدد الظروف التى يحيا فيها المرء تستلزم قوانين متعددة تصدر عنها

فضائل متنوعة. وهذا التعدد يؤدى إلى الصراع بين الواجبات ولا سبيل للتغلب على هذا الصراع إلا باتخاذ مبدأ واحد لكل أفعالنا يرفع التعارض والصراع. "والمحبة" هى هذا المبدأ الواحد. ومن هنا نرى أنه بينما تعددت الفضائل فى الأخلاق الكانطية ؛ فقد اتسمت الأخلاق المسيحية بطابع واحد قوامه مبدأ المحبة، فالمحبة المسيحية كما عند هيجل هى المبدأ الذى يضم الفضائل المتعددة عند كانط (11).

وفى مرحلة يينا لم يقتصر اهتمام هيجل على دراسة فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، بل قد امتد أيضا إلى دراسة فلسفة الأخلاق والسياسة. وقد ظهر ذلك فى المجموعة الثانية من مؤلفاته التى تتكون من عملين مبكرين فى الأخلاق أولهما "مقالة فى الحق الطبيعى" والثانى مخطط "نسق الأخلاق " الذى يدرس النشاط العملى للإنسان بصفة عامة. (12) وهو يرى أن جوهر النشاط الإنسانى إنما هو مشاركة أفراد الجماعة فى حياة متعالية هى حياة الفكر والروح، ولهذا يعارض هيجل فلسفة كانط العملية، التى تقوم على مبدأ الواجب لكى يجعل من الفعل الأخلاقى فعلا يقوم على اندماج الفرد فى حياة الكل مادام الفرد لا يخرج عن كونه عضوا فى جماعة معينة. وهذين العملين لهما أهمية كبرى بالنسبة لتطور فكر هيجل؛ لأنهما يوضحان رؤيته فى مرحلة النشأة، حيث كان تحت تأثير شلنج وإن كان "نسق الأخلاق " عمل غاية فى الصعوبة؛ إلا أنه يمثل مرحلة تجاه تطور هيجل المستقل عن غيره من الفلاسفة (13).

وتتكون المجموعة الثالثة من مجلد واحد هو "فينومينولوجيا الروح" 1807، الذى يقدم لنا فكر هيجل الخاص، فالروح تظهر وتتقدم من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى الروح الأخلاقى، إن فينومينولوجيا الروح مرحلة هامة فى الأخلاق الهيجلية لا يمكن تغافلها. ويرى ريبران أن الفينومينولوجيا وإن كانت تتناول بالتحليل مراحل تجلى الوعى فى تعامله مع الوقائع ؛ فإن التطابق بينهما وبين فلسفة الحق ليس كاملا، لأن الأخيرة تتعامل مع موضوعات الوعى الأخلاقى ليس فى تجسدها المعروف باعتبارها ظاهريات للوعى، لكن عبر علاقتها المتداخلة كمقولات للعالم. وهناك بالطبع اتفاق بينهما يستحق النظر، هو أن هذه المقولات

هى فى نفس الوقت عناصر موضوعية تتحقق فى العالم الخارجى ، إلا انه يحذر من القول بتطابق خطوات كل من العملين ومع ذلك فإن تحليل الوعى الأخلاقى فى الفينومينولوجيا يفيد فى فهم كيفية تحقق الإرادة الأخلاقية فى الواقع كما تقدمها فلسفة الحق. (14)

لقد حرص هيجل فى"فينومينولوجيا الروح "على توضيح موقفه من النقد الكانطى، ويخصص فى فصل الروح فى الجزء الثانى من الفينومينولوجيا صفحات طويلة ؛لدراسة الأخلاق الكانطية حيث يحدثنا عن النظرية الأخلاقية للعالم (15). عارضا فلسفة كانط العملية فى صورة نظرة شاملة إلى الكون، نظرة يتخذ فيها الوعى البشرى مطلقه من الواجب المحض. وبعد أن سعى على امتداد الفينوميولوجيا للتغلب على التناقض بين الوجود والمعرفة والى القبض على جملة الوقائع التاريخية العينية، فهو لا يستطيع أن يقبل اشتراط واجب فارغ أكثر مما قبل مثالية العقل الخالص ؛التى لا محتوى لها. أن مبدأ الكلية الكانطى لا يمكنه أن يعطى أي تحديد للقانون الأخلاقى، وهيجل عازم على المضى من أخلاق الأمر القطعى إلى أخلاق تعيش فى التاريخ. (16)

تقدم "موسوعة العلوم الفلسفية" عرضا موجزا لمجمل قضايا فلسفة هيجل (17). وفى عام 1831 نشر هيجل موجز محاضرات "أصول فلسفة الحق "- أخر عمل ظهر له فى حياته- يعرض فيه بتوسع للأجزاء الأخلاقية والسياسية فى الموسوعة. وبالطبع هناك اتفاق بين كل من العملين ذوى الأهمية الكبرى فى تناول أخلاق هيجل وهم يصوران لنا، (الأخلاق الهيجلية) فى صورتها الكاملة.

ثالثا : الأخلاق العينية " الاجتماعية " عند هيجل :

تمثل الأخلاق ما يطلق عليه هيجل الروح الموضوعى، الذى نصل إليها بالانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، حيث نصعد من الروح الذاتى ؛ الذى يشمل : علم الإنسان وفينومينولوجيا الروح وعلم النفس إلى الروح الموضوعى وهو محور دراستنا فى هذه الفقرة ، يشمل الروح الموضوعى كل من :الحق المجرد، الأخلاق الذاتية، الأخلاق الاجتماعية حتى نصل إلى الروح المطلق، قمة مذهب هيجل الذى يتجلى فى الفن والدين والفلسفة. فلسفة

الروح ؛هى الجزء الجدير بأن ينتزع الإعجاب من المذهب الهيجلى كم يوضح بريبه Brehier فى حديثه عن هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة".

وهو موضوع فلسفة الروح الهيجلية هو موضوع العلوم التى تسمى بالفرنسية العلوم الأخلاقية Sciences Morals وبالألمانية Ceisteswissenschaften علم النفس، الحقوق، التاريخ، علم الاجتماع أما الجزء الآخر فيشمل الأخلاق والفن والدين والفلسفة. يلاحظ بريبه أن هيجل لا يغير مسلكه بانتقاله من المجموعة الأولى إلى الثانية، فهو يدرس موضوعات المجموعة الثانية مثل الأولى بصفتها إشكالات ضرورية لحياة الروح، وليس المهم عنده أعطاء توجيهات خلقية وجمالية ودينية بل كما فى القسم الأول فهم علة هذه الوقائع الروحية وماهيتها.(18)

ولكى نتناول الأخلاق الهيجلية علينا أن نتوقف أمام ما جاء فى "أصول فلسفة الحق". ويقصد هيجل ب"فلسفة الحق " Philosophie des Rechtes الأخلاق كما يخبرنا فى ملحق الفقرة [33] يقول: "حين نتحدث عن الحق Recht فإننا لا نقصد فقط ما يفهم عادة من هذه الكلمة، أعنى القانون المدنى، لكننا نعنى بها أيضا الأخلاق أو الأخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية وتاريخ العالم، فهى كلها تندرج ضمن الموضوع الذى تبحثه والمقصود بالحق هو الوجود، الذى يجسد الإرادة الحرة ومن ثم فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة. ويقول هيجل فى الفقرة[4] "أساس الحق هو الروح بصفة عامة ومجاله الخاص ونقطة بدايته هى الإرادة. " الإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته فى أن معا. فى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية".

ويلخص هيجل فى الفقرة [23] مراحل تطور الإرادة الحرة فى ثلاثة مراحل: الأولى إرادة مباشرة ويكون مفهومها فى هذه الحالة مجردا حيث الشخصية وتجسدها هو الشىء الخارجى المباشر، وتلك هى دائرة الحق المجرد أو الصورى. الثانية إرادة منعكسة ترتد إلى ذاتها، تتصف بالذاتية مقابل الكلى العام، وتلك هى دائرة الأخلاق الذاتية والثالثة تتكون من وحدة هاتين "فكرة الخير"، وتلك الفكرة فى

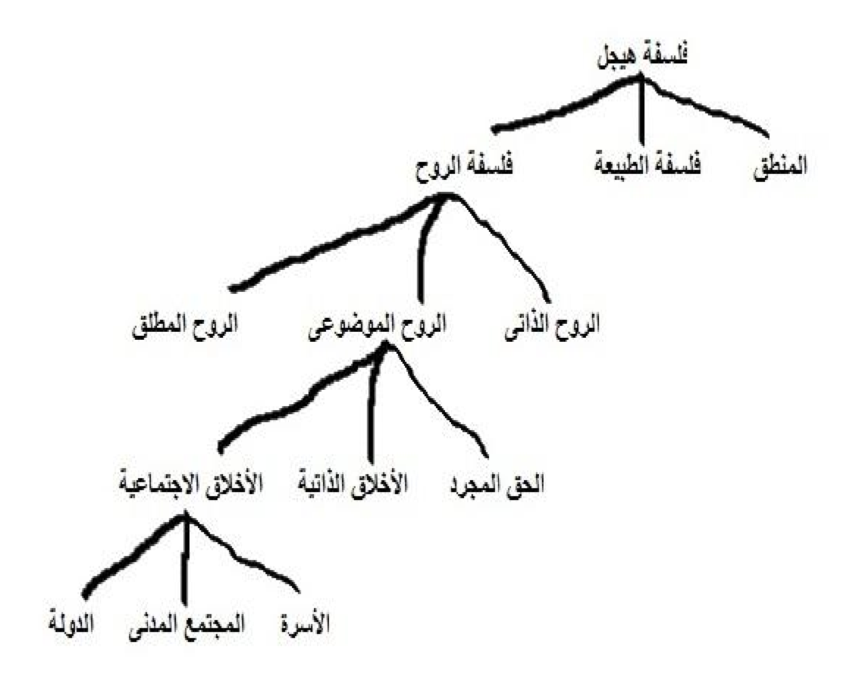
وجودها المطلق؛ هى دائرة الحياة الأخلاقية. وبنفس الطريقة تنقسم الحياة الأخلاقية على النحو التالى:

(أ) الروح الطبيعى (الأسرة).

(ب) روح منقسمة وظاهرية (المجتمع المدنى).

(ب) (الدولة) بوصفها حرية كلية وموضوعية.

ويميز هيجل هنا بين: "الأخلاق الذاتية" و "الأخلاق الاجتماعية"، فالأولى Morality هى الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير، وهى ما يفهم عادة من كلمة الأخلاق ؛ يميز بينها وبين الأخلاق الاجتماعية Sinlokat التي تعنى الحياة الاجتماعية، وما فيها من مؤسسات ومنظمات كالأسرة وغيرها. ويرى هيجل أن الأولى أخلاق مجردة إما الأخلاق العينية أو النظام الاجتماعى العقلى حيث تزودنا المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وما فيها من قوانين بالمضمون الذى يفتقر إليه الضمير الحى.



وسنشير بإيجاز إليها على النحو التالي:

أولا: فى مرحلة الحق المجرد تظهر الشخصية كأساس لهذا الحق حيث للإنسان حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصا. وينقسم الحق المجرد إلى ثلاثة أقسام هى: الملكية، التعاقد، الخطأ. فالشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء؛ إن فكرة الشخصية وحدها هى التى تتضمن حق الملكية، وتتضمن الملكية ثلاثة لحظات هى : (أ) فعل الحيازة واستخدام الشيء ونقل الملكية للغير. التى تمهد للقسم الثانى وهو التعاقد ثم الخطأ، الذى يظهر فى (أ) خطأ غير معتمد (ب) النصب والاحتيال (ج) الجريمة. ومع عقاب الجريمة التى يبلغ فيها الحق المجرد ذروته تنبثق أخلاق الضمير. وهذا ينقلنا إلى الأخلاق الذاتية.

وفى الأخلاق الذاتية تنتقل الإرادة من الخارج إلى الداخل فبعد أن كانت فى، (الحق المجرد" موجود فى شئ خارجى تعود فى الأخلاق الفردية إلى نفسها؛ فإذا كان القسم الأول يمثل موضوعيتها فهذا القسم يمثل ذاتيتها. "إن الحرية أو المبدأ الضمنى للإرادة؛ يمكن أن يصبح واقعيا بالفعل فى الإرادة بوصفها ذاتية فحسب "... وعلى ذلك كما يقول هيجل فإن الدائرة الثانية، وهى الأخلاق الذاتية تصور الجانب الواقعى للفكرة الشاملة للحرية"[19]

وتنقسم الأخلاق الذاتية إلى ثلاثة أقسام هى: (أ) الغرض والمسئولية (ب) النية والرفاهية (ج) الخير والضمير. تعتمد المسئولية على الغرض ؛ فحق الذات الأخلاقية هو أن ينسب إليها فقط تلك النتائج التى تكمن فى إرادتها معرفتها السابقة. وكما يوضح لنا أمام عبد الفتاح فإن حق الذات- أساس الأخلاق الذاتية- هو أنه ينبغى أن تكون مسؤولية فقط عما هو موجود فى غرضها .

وإذا انتقلنا إلى الأخلاق الاجتماعية، أو الحياة الأخلاقية فنحن نصل إلى القسم الثالث فى فلسفة الحق الذى يجمع القسمين: الحق المجرد، والأخلاق الذاتية.

ويشير جارودى فى كتابه "فكر هيجل"، إلى أن "الحقوق المجردة هى الحقوق الرومانية. وهى لحظة تحقيق الحرية، اللحظة الثانية هى الأخلاق الذاتية "إن حق خصوصية الذات فى أن تجد نفسها راضية، أو وهذا نفس الشيء حق الحرية الذاتية يؤلف النقطة النقدية والمركزية فى الفرق بين العصر القديم والأزمنة الحديثة. هذا الحق فى لانهائيته معبر عنه فى المسيحية وهو يصير فيها المبدأ الكلى الواقعى بشكل جديد للعالم. وهيجل هنا يمدح كانط على كونه تعرف على الإرادة الخالصة، وينتقده ؟ لأنه أكتفى بوجهة النظر الأخلاقية المجردة دون بلوغ الأخلاق الاجتماعية"، هذه الأخلاق هى مفهوم الحرية الذى صار المحتوى الموضوعى لهذه الأخلاق الدينية.

وتنقسم الأخلاق الاجتماعية إلى: الأسرة، والمجتمع المدنى والدولة. والأسرة هى جوهر الحياة الأخلاقية باعتبارها طبيعية؛ أى بوصفها مجرد واقعة بسيطة مباشرة، وهى تكتمل عند هيجل فى لحظات ثلاثة هى الزواج وملكية الأسرة، أو داخلها، وتربية الأطفال. وكما أن "الروح " تنبثق من أعماق "الطبيعة"، فإن الروح الأخلاقى أو "روح المدنية" ينبثق من أعماق "الحياة العائلية".

وبعد الأسرة يأتي المجتمع المدنى؛ الذى يعتمد منطقيا على تفكك الأسرة، أن تفتت الأسرة إلى أشخاص خاصين مستقلين يقودنا إلى لحظة جديدة فى تحقيق الحرية، هي اللحظة التى يدعوها هيجل "المجتمع المدنى، أى مجمل الأفراد المشتركين فى الحياة، الاقتصادية، نظام التنافس الرأسمالى. [20]

والدولة هى غاية الأخلاقية الاجتماعية، وتتكون من الأسرة والمجتمع المدنى ومعها تصل الفكر الأخلاقية الى تحققها الفعلى، فالدولة هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية.

ويدور بحث هيجل فى الدولة فى أقسام ثلاثة هى: البناء الداخلى للدولة (الدستور) ثانيا: علاقة الدولة بغيرها من الدول (القانون الدولى) ثالثا: تطور العقل فى العالم، وهو ما يسميه هيجل (التاريخ الكلى). ويوضح ميشيل ميتاس أن هيجل فى رده الأخلاق إلى القانون قد أعاد تقييم معنى، ووضع السلوك الأخلاقى كله، فلم يعد من الممكن بعد الآن النظر إلى الأخلاق على أنها نظرية تأملية أو

نشاط مترو يقوم به الفرد.. ذلك لأن ما هو حق وما هو خير، هو ما يوجهه قانون الدولة، وبالتالى فلم يعد الضمير مصدرا للحكم الأخلاقى، لأن الواجب بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما تأمر به الدولة (21) أن الدولة تقف فى أعلى مرحلة من مراحل الحق، أنها الحرية فى أكثر صورها عينية، وهى بهذا الاعتبار ليس تابعة إلا لشيء واحد فحسب، هو الحقيقة العليا المطلقة لروح العالم.

إن خصوبة وثراء ما ناقشه هيجل فى"أصول فلسفة الحق "من قضايا تتعلق بالقانون، والأخلاق، والدولة لفتت انتباه المعاصرين من رجال السياسة والاجتماع إلى أفكاره ، "إن ما أسماه هيجل بالروح أو العقل وما وصفه بأنه فوق العضوى أو الفردى قد أدى بعلماء الاجتماع إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع ذلك هو الواقع الاجتماعى" (24) ويرى البعض أن فكرة "العقل الموضوعى" عند هيجل إنما تشبه فى إطارها العام فكرة "العقل الجمعى" عند دور كايم كما توحى بفكرة الثقافة كما يفهمها عام الاجتماع الأمريكى خاصة عند كروبيرم Kroeber " (23)

رابعا : نقد هيجل للأخلاق الكانطية :

لم يتوقف هيجل عن النظر إلى فلسفة كانط الأخلاقية والتعامل معها والكتابة عنها سواء بالإعجاب والإشادة والعرض والتوضيح أو بالنقاش والحوار أو بالنقد والتطوير. ويشير أريك فايل إلى أن نقد هيجل لمفهوم كانط للأخلاق يرد فى كل مؤلفات هيجل ويوضح الخطوط العريضة لهذا النقض، وأن المعيار الخلقى هو معيار صورى.

ويتضح من الكتابات الأولى من أعمال هيجل مدى اهتمامه بدراسة فلسفة كانط العملية، فهو يشيد بثورة كانط النقدية فى مجال الأخلاق، ويعد الشعور الأخلاقى بمثابة الشعور الوحيد الذى يتحقق فيه عند كانط التطابق التام بين الشعور بالذات والشعور بالموضوع. وإن كانط حين جعل الأخلاق الأساس فى تصوره للعالم، فقد جعل من الوجود مجرد مصادرة أو قل ثمرة الحرية، الذات الخلاقة وعلى ذلك فإن هيجل يرى أن كانط كان أول من استطاع أن يكتشف هوية الذات والموضوع فالفضل فى الفلسفة النظرية إنما يرجع إليه.

وإذا كان كتاب "حياة يسوع" يشكل مرحلة من الطريق التى قطعها الفكر

الهيجلى بين عامى 1790- 1800 هى المرحلة الكانطية الخالصة حيث اتخذ فكر هيجل مظهرا محضا تحت التأثير المباشر لكتاب كانط عن الدين.

وينادى هيجل فى "روح المسيحية" بالمحبة مقابل صوت الضمير عند كانط. حيث انتقد كانط وناموسه الخلقى وشرح دين المسيح بطريقة مختلفة عما فعله فى "حياة يسوع " فاظهر أن أخلاق يسوع ليست أخلاق القانون بل أخلاق المحبة.

ويفرد هيجل أجزاء طويلة فى "الفينومينولوجيا" لدراسة الأخلاق عند كانط، ويتناول فى الجزء الثانى منها "النظرة الأخلاقية للعالم " حيث يعرض فلسفة كانط العلمية فى صورة "رؤية شاملة للكون " رؤية يتخذ فيها الوعى البشرى"مطلقه " من الواجب المحض، حيث المطلق هو ذلك الجهد الذى تبذله الذات للاستقلال عن الطبيعة المحسوسة. ويلاحظ أن هيجل ينتقل من الحديث عن الحرية المطلقة والإرهاب إلى الحديث مباشرة عن الروح المتيقن من ذاته أو الأخلاق، فالروح تنقل جوهرها من خارجها ليصبح هو "الواجب المحض ". "فهو ينتقل من الأشكال والنظم الاجتماعية والسياسية إلى نقد الأخلاق الكانطية بدلا من أن يضع بين أيدينا صورة تركيبية لمجتمع سياسى جديد أو دولة ذات نظام اجتماعى جديد"[24].

ومن هنا يمكن القول أن نقد هيجل لا ينصب على الأخلاق الكانطية باعتبارها فلسفة، لكن باعتبارها تعبير عن مرحلة من مراحل تطور الروح الكلى (روح العالم) لذا يطلق عليها "النظرة الأخلاقية للعالم " فهو يعرض لنقد الخبرة الروحية التى تتحدث عنها هذه الأخلاق. وهو يتوقف طويلا عند "مصادرات العقل والعملى" حتى يبين لنا كيف أن هذه المصادرات تكون فى مجموعها" النظرة الأخلاقية للعالم ". والمتأمل فى موقف هيجل من النظرة الأخلاقية إلى العالم يلاحظ أن هيجل يرفض هذه النظرة.، (إن هيجل قد أخذ على التصور الأخلاقى للعالم عند كانط أنه لم يقدم لنا سوى صورة خيالية لوعى أخلاقى دون أن ينجح فى إظهارنا على العلاقة الحقيقية التى تجمع بين هذا الوعى من جهة وبين العالم الواقعى من جهة أخرى" [25].

وإذا انتقلنا من "الفينومينولوجيا " إلى أصول "فلسفة الحق" نجد تواجد فلسفة كانط الأخلاقية وأفكاره بامتداد الكتاب، يشير إليها هيجل، ويقتبس منها ويناقشها،

ويطورها، ويعيد تشكيلها ليجعل منها جزء من النسق العام لفلسفته الأخلاقية؛ التى تنتقل من الحق المجرد إلى الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الاجتماعية ؛ بحيث يمكن القول أن هيجل لا يكتفى فقط بأخلاق الفرد، أو الضمير، والواجب التى قدمها كانط والتى تتساوى مع ما قدمه باسم الأخلاق الذاتية، بل يتجاوز ذلك إلى تقديم ما أطلق عليه الأخلاق الاجتماعية التى يظهر فيها انجاز هيجل الحقيقى.

كانت أفكار كانط حاضرة فى ذهن هيجل عندما كتب بعض فقرات "أصول فلسفة الحق" ومن المرجح أن هيجل عندما كتب الفقرات 18، 19 وهى التى ناقش فيها خيرية الطبيعة البشرية، وشريتها وذكر، مطلب تطهير الدوافع " كان فى ذهنه الجزء الأول من كتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده " [(26)] أو أن أفكاره، تقترب من أفكار سلفه، مثل القول بأن الإرادة تكون حرة إذا كانت معتمدة على نفسها، أى لا تشير إلى شىء ما عدا ذاتها التى تقترب من فكرة كانط فى استقلال الإرادة. إلا أن هيجل يعطيها مضمونا جديدا يساير فلسفته بصفة عامة.

ويتناول هيجل مفهوم الواجب فى عدة فقرات بالعرض، والتحليل، والنقد. يقول فى الفقرة [132]. أنه ما دام الواجب كليا ومجردا فى طابعة ؛ فإنه لابد أن يؤدى من أجل الواجب وحده "إلا أن كل فعل كما يشرح هيجل فى الفقرة التالية؛ يستدعى مضمونا جزئيا، وغاية محدودة، فى حين أن الواجب حين يكون مجردا لا يستلزم شيئا من هذا القبيل، وعلى ذلك يجيب هيجل على تسائل يطرح نفسه هو "ما هو واجبى؟" بأنه لا يوجد من جواب سوى مبدأين: الأول أن نعمل طبقا للحق. الثانى أن نكافح من أجل الرفاهية الخاصة بالمرء والمتعلقة بخير الآخرين.

وإذا كان هيجل قد ركز فيما سبق على أهمية واقعة أن نظرة الفلسفة الكانطية نظرة عالية من حيث أنها قدمت تطابقا بين الواجب والعقلانية فهو يخبرنا فى ملحق الفقرة 11301 أن هذه الوجهة من النظر معيبة من حيث أنها تفتقر إلى الترابط والاتساق.

فالقضية القائلة: "أفعل بحيث تصلح قاعدة فعلك أن تكون مبدأ عاما يمكن أن تكون مناسبة وصالحة لوان لدينا حقيقة قواعد محدودة للسلوك. أن المطالبة بمبدأ قادر على أن يكون صالحا بالإضافة إلى أن يكون قانونا عاما يعنى أن من

المفروض أن يحتوى بالفعل على مضمون وبإعطاء المضمون سيكون تطبيق المبدأ أمرا ميسرا نظرا لأن المبدأ كما جاء عند كانط غير متاح ولا ميسر، فمعيار عدم التناقض عند كانط لا ينتج شيئا وحيث لا يكون شيء لا يمكن أن يكون هناك تناقض [37].

الهوامش والمراجع

[1] لقد ترجمت كتابات كانط الأخلاقية إلى العربية ، حيث ترجم أحمد الشيبانى: نقد العقل العملى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والطبع ،بيروت 1966 زأعاد ترجمته غانم ، بيروت وحظى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بعد ترجمات .ترجمة د. عبد الغفار مكاوى 1965 عن دار الكتاب العربى بالقاهرة ، وأعيد طبعه عن الهيئة المصرية للكتاب 1980 ود. محمد فتحى الشنيطى ، دار النهضة العربية، بيروت 1970 وحكمة حمصى عن منشورات دار الشرق حلب د. ت- وحظيت فلسفة كانط الأخلاقية بدراسات هامة فى مقدمتها دراسة أستاذنا الدكتور توفيق الطويل (الفصل الرابع من الباب السادس من فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها) التى خصصها لـ "مبدأ الواجب فى فلسفة كانط المثالية الكلاسيكية" ص 370- 424 والفصل الخامس عن تأثيره لدى المثاليين الانجليز "المثالية المحدثة" 11 صر 435- 403 بالإضافة إلى دراسة الدكتور عادل العوا عن فلسفة كانط فى كتابه المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية 1958 وخصص له زكريا إبراهيم دراستين الأولى تحت عنوان "نظرية الواجب " الفصل الثانى فى كتابه المشكلة الخلقية، مطبعة مصر القاهر 1969 والفصلين الخامس والسادس عن "تحليل القانون الخلقى و"مصادرات العقل العملى" فى كتابه كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر اللطباعة، القاهرة ط 1973 د. عبد .الرحمن بدوى الذى خصص عدة كتب لدراسة فلسفة كانط وكتابا مستقلا عن "الأخلاق عند كانط " كالة المطبوعات، الكويت 1979 وكذلك د. محمود سيد أحمد فى كتابه "مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988. بالإضافة لعدد من الدراسات قدمها الكتاب والباحثين العرب فى دراساتهم الأخلاقية بل لقد وصل الأمر أن خصصت احدي المجلات العربية عددا خاصا عن أحد كتب كانمل، راجع مجلة الفكر العربى: نقد العقل المحض ، الذكرى المئوية الثانية، تشرين أول 987 1 السنة الثانية، العدد 48 بيروت ومجلة أوراق فلسفية ، العدد الحادى

عشر عن "كانط وانطولوجيا الحاضر". انظر دراستنا كانط فى العربية ، فى عبد الوهاب بوحديبة (محرر) النقد والتنوير وتجديد الفكر العربى، بيت الحكمة، قرطاج، تونس ، 2005 .

[2] أيجور كون ؛ معجم الأخلاق؛دار التقدم موسكو 1984 ص 412/413.

[3] اميل بوترو: فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والفشر، القاهرة 1971- القسم الثالث، أخلاق كانط ص 394.

[4] المرجع السابق صر 383

[5] د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 976 1 ص 39- 393

[6] المرجع السابق راجع صفحات 397- 03 4

[7] أيجور كون: مادة كانط ص 313- 314

[8] د. روسكا: مدخل تمهيدى لكتاب هيجل: "حياة يسوع " ترجمة جرجس يعقوب، دار التنوير، بيروت، لبنان 1984 ص 13

[9] د. زكريا إبراهيم: هيجل ، دار مصر للطباعة، القاهرة ص 43، 99.

[10] Hegel : Early Theological weitings . Trans. T.M. Knox Uni of pennsylfana press , Philadelphia 1971 , pp.205-53

[11] د. زكريا أبراهيم: هيجل، ص 60

[12] راجع عرض هربرت ماركيوز لنسق الأخلاق فى العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

[13] H.Reyburn : Ibid. p.

[14] Ibid.

[15]J.Hypolite, Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit pp. 467-90

[16] جارودى: فكر هيجل. إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت د. ت ص 137.

[17] قدم د. إمام عبد الفتاح أمام ترجمة الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية ؛ سلسلة المكتبة الهيجلية ؛ دار التنوير، بيروت، لبنان.

[18] اميل برييه: تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طرابيشى دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1985 ص 200

[19] هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة ص 333-334

[20] جارودى فكر هيجل ؛ ص 139-140

[21] ميشيل ميتاس: هيجل والديمقراطية، دار الحداثة، بيروت، 1990، ص 106

[22] د. قبارى اسماعيل: قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع حيث يعرض فى الفصل التاسع للأخلاق الجدلية عند هيجل، انتقادات لوجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق "، ص 339 0 353

[23] يرى قبارى أن نظرية العقل الموضوعى عند هيجل إنما تفسر كل النظريات السيوسولوجيا للثقافة عند مختلف الانثربولوجية الثقافية أمثال كروبير وهرسكوفتزا Herskavitas ورالف لنتون. ص 47.

[24] د. زكريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلق، ص 365

[25] المرجع السابق، ص 371

[26] يقول هيجل: "لقد عرضت فى كتابى" "ظاهريات الروح" النقائص الأخرى والصور الأخرى لهذا الواجب الذى لا ينتهى ، الذى يكتفى فيه التفكير ما ينبغى أن يكون إلى ما هو كائن من أصول فلسفة الحق ص 353 ، راجع الفينومينولوجيا الترجمة الإنجليزية، ص 615.

[27] راجع مقالة د. إمام عبد الفتاح إمام عن الهيجلية الجديدة فى الجزء الثانى من الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت. لبنان، وعن الهيجليين الشباب، راجع دراستنا عن فلسفة فيورباخ ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، 2008.

الفصل الثالث

الأخلاق عند نيتشه

أولاً: نيتشه والفكر الفلسفى المعاصر

يذكر لنا كارل لوفيت K.Lowett وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه "من هيجل إلى نيتشه" von Hegel zu Nietzsche أنهما (أي هيجل ونيتشه)؛ يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر. هيجل يبدو بعيدا جدا عنا بينما يبدو نيتشه قريبا منا، هيجل يمثل الاكتمال ونيتشه البداية الجديدة [i].يتناول لوفيت "محاولة نيتشه للتغلب على العدمية". ويرى أنه فيلسوف زماننا. وهو يعني بذلك ثلاثة أشياء: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه ، وأنه كواحد من أواخر محبي "الحكمة" واحد من أواخر محبي "الخلود" أيضا". ويرى أن تأثير نيتشه لم يقتصر على الفلسفة بما هي كذلك، و إنما يخترق مجمل الحياة الروحية والسياسية[2]. أن هيجل يمثل الماضي التاريخي في الفكر الفلسفي الغربي صفحته الأشد إشراقا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله .

ويرى ستبان أوديف في كتابه "على درب زرادشت"أن نيتشه ضد الاشتراكية وأن فلسفته تعبير عن أزمة العصر ؛لذا وجدت صدى كبير لدى الأدباء مثل؛ توماس مان وهنريش مان وستيفان زفايج وبعض المفكرين المستقلين عن أية مدرسة فلسفية مثل: هرمان كايسرلنج وزيملر وتيدور ليسنج وكارل يونج، ولدى فلاسفة الحياة وخاصة دلتاي (ص106) وزيمل (ص118) وماكس شيلر خاصة في مجال القيم حيث لم يكن بمقدوره تجاهل نيتشه (ص122) ويتابع نيتشه شبنجلر؛ خاصة في مجال الأخلاق (ص132) ويظل جونجر مخلصا لنيتشه ويستشهد به[3]. والحقيقة فيما يرى لوفيت أن فلسفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم.

تنطلق هذه الدراسة التي نقدمها عن جينالوجيا الأخلاق والقيم في فلسفة نيتشه من فرضية أساسية ؛هي أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم، أو قلب القيم – Trans-valuation وإنها ذات تأثير كبير على كثير من التيارات الفلسفية الحالية ، خاصة تيار ما بعد الحداثة ؛حيث يمكننا أن نقول أنه رغم تعدد وتنوع القضايا التي شغل بها الفيلسوف- إرادة القوة، العود الأبدي، العدمية - وكانت محور كتابات الباحثين في فلسفته، التي يظهرنا التحليل أنها مشغولة بالوجود والحقيقة والعقل والمعرفة والفن والتأويل، ما هي في الأساس إلا قلب للميتافزيقا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. "إن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي بأكمله – فيما يرى نيتشه – لا يتحقق ألا بكشف حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق"[4] معنى ذلك إن أساس الميتافيزيقا والبحث الأنطولوجي هو الأخلاق والقيم.

لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية[5]، الحداثة وما بعد الحداثة، حيث يضعه هابرماس في مفترق طرق ما بعد الحداثة وكذلك جياني فاتيمو في نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة[6] ومقابل ذلك يجعله البعض ضد النزعة الإنسانية وممثلا لـ"فلسفة موت الإنسان" [7]. وقد مارست فلسفته تأثيرها الكبير علي من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين: ميشيل فوكو M.Foucault الذي يؤكد أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته .. فهو الذي غلب على توجهه الفلسفي . وقد قدم عنه عدة دراسات [8] ويقر جيل دولوز G.Deleuze وهو من الذين استوعبوا نيتشه – وقدم عنه دراسات عديدة – بان استلهام نيتشه حاضر بالفعل لدي فوكو.

وهناك ثلاثة لقاءات جمعت بين فوكو ونيتشه: اللقاء الأول يتعلق بمفهوم القوة، فالسلطة عند فوكو كالقوة Puissance عند نيتشه لا تختزل في علاقة عنف، أما اللقاء الثاني فيتعلق بأطروحة "موت الإنسان، والتي تعني موت شكل محدد

من تصورات الإنسان اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كإرث ميتا فيزيقي لتجربه الحداثة وفكر الأنوار. وأما اللقاء الثالث بين فوكو ونيتشه فقد تحدد في الأخير في علاقة الحياة بالإبداع والخلق وجعلها موضوعا للفن, وهو ما يحيل إليه التطور الأخير لفلسفة فوكو والمرادف لبعد الذاتية كعمليه مقاومة للسلطة والمعرفة المتداولة وكعملية خلق وانفتاح ذاتي مستشرف للممكن ؛وهو ما سماه نيتشه بابتكار إمكانات جديدة للحياة للتعبير عن إرادة القوة كإرادة الفن[9].

وقد اهتم به كذلك كل من جاك دريدا من جانب وفلاسفة فرانكفورت ودعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر. ويمكن مراجعة ما كتبه هابرماس في "القول الفلسفي في الحداثة" وأيضا دراسته "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" فرانكفورت 1968 حيث يرى أن الشكل الضمني لفلسفته، التي هي ليست منهجية في عرضها فحسب بل أبتعدت عمدا عن عملية البرهنة ولا تخضع بالتالي ألا للحكم الوجيزة المقنعة، يفسح مجالا واسعا يتجاوز المألوف أمام شتى التأويلات" [10].

ويمكننا أن نشير أيضا إلى الكتاب الجماعي "لماذا نحن لسنا نتشويين" من تحرير لوك فيري L.Ferry وألان رينو A.Renaut؛الذي صدر بالفرنسية وقد ترجمه إلى الإنجليزية روبرت دو لوازا، مطبعة جامعة شيكاغو 1997 ويوضح أندرية كونت – سبونفيل أحد المشاركين فيه أن هناك عدة نقاط يتفق فيها مع نيتشه مثل: نقده للمثالية والدين وحرية الاختيار أو ماديته شبه الكاملة أو رفضه للعدمية ... لكن هناك نقاط أخرى خلافية أقل عدداً وأكثر أهمية وحسماً وهي التي تمنعني من أن أكون نيتشوياً يذكر منها: الأخلاقية واللاعقلانية وإحلال الفن محل الدين.[11] فهى فلسفة مشدودة كالوتر بين مؤيديها ونقادها، مثلما كانت بالأمس القريب مصدر أهتمام فلاسفة الوجودية اتلمؤمن واللاإيمانى:ياسبرز Jasper وهيدجر .

إذا كان بيير زيما في "التفكيكية دراسة نقدية" يرى أن هيدجر في مرحلة أولى ينتسب إلى نيتشه، إذ يلاحظ أن نيتشه كان أول من كشف أساس الميتافيزيقا،

حيث أن إرادة القوة تفترض وفقا لهيدجر إرادة الإرادة. وأن كان نيتشه لا يتوصل إلى انتزاع نفسه من الميتافزيقا.. فانه وخلافا لنيتشه الذي يتجه نحو العالم المحسوس يقترح هيدجر تجاوزا للميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي مقابل ذلك يرى جادامر في دراسته هيدجر وتاريخ الفلسفة، أن دخول نيتشه جاء متأخرا في أفق هيدجر وذلك بعد "الوجود والزمان" ، كما أنه من الخطأ أن نعزو إلى هيدجر تعاطفا مصنعاً مع نيتشه. وهو يرى أن التصفية الفعلية لفكر المعنى ؛ Senseالذي يمثله النقد النيتشوي للشعور يجب أن يفهم انطلاقا من الميتافيزيقا وكأنه عدم وجودها.. أن القرب بين مذهب إرادة القوة ومذهب عودة ذات النفس الأبدية لم يكن في الحقيقة غير التعبير الأكثر أصالة عن نسيان الوجود، الذي يشمل بالنسبة إليه تاريخ الميتافزيقا. وأن تكون أغلى أمانيه أن يدرج نيتشه في تاريخ نسيان الوجود، كما أنه يملك هذا الدرب بالمقلوب؛ فهذا أمر تشهد عليه العروض الكبيرة حول الموضوع الذي أضافه إلى الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه. [12]

وقد تتبع ستبان أوديف كما ذكرنا التأثير النيتشوي على فلاسفة العصر الحديث خاصة الوجوديون في كتابه السابق الإشارة إليه [13] كما كانت في الوقت نفسه موضع نقد في كتابات الماركسيين وغيرهم من نقاد نيتشه يرى لوكاش في كتابه "تحطيم العقل" أن نيتشه يحتل موقفا فريدا في تاريخ اللاعقلانية الحديثة ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف، وأن هذا النفوذ الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكرا أصيلا وموهوبا بشكل مرموق[14] .

ويوضح لنا هابرماس توجه المفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه مرآة لفلسفتهم الخاصة ، وهكذا يصور كلاجس لدى نيتشه تناقضا بين الحياة والروح في كتابه "إنجازات نيتشه النفسية" 1924 ويستقي بويملر منه فلسفة قوة معاصرة في كتابه "نيتشه الفيلسوف والسياسي" 1931 وحتى لوفيت ؛الذي يظل شديد التمسك بأعمال نيتشه الفلسفية الكاملة يستخدم أيضا نظرية العود الأبدي

لعرض هبوطه الخاص من قمة الفكر الحديث، أي الفكر التاريخي، إلى وادي الرؤية الكونية للعالم السائد في الأزمنة القديمة في كتابه "فلسفة العود الأبدي للشبيه لدى نيتشه" 1934. يضيف هابرماس أنه وبعد الحرب العالمية الثانية وجدت المناقشات حول نيتشه صدى لها في الولايات المتحدة والمجر[15] ويؤكد ولتر كوفمان في كتابه "نيتشه: الفيلسوف والسيكولوجي، والمعادي للمسيح" على الترابط بين تعاليم نيتشه الفلسفية ونقد الدين، وبالتالي تقاليد الأزمنة الحديثة التنويرية. أما لوكاش فهو يعتبر نيتشه الفيلسوف الذي يعبر لأول مرة بوضوح إبان العهد الإمبريالي عن تيار اللاعقلانية" [16]

واشتد الجدل حول فلسفة نيتشه فى الثقافة والفكر العربى منذ تناول فرح انطون فلسفته فى مجلة " الجامعة" فمبادئه تحتوى الكثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها" . وقام بتعريب زارتوسترا وفى رده على نقولا معلوف الذى طلب عدم حذف شىء من كتابة نيتشه خاصة المسائل الدينية ، أكد حرصه على الاهتمام بالموضوعات المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية [17] . وشغل سلامة موسى بالكتابة عن نيتشه ، حيث كتب "موسى وابن الإنسان" بالمقتطف المجلد 34 عام 1909، كما اصدر "مقدمة السوبرمان" 1927 وكتب فى هؤلاء علمونى "نيتشه فتنة الشباب" . وأول كتاب بالعربية عنه صدر اثناء الحرب العالمية فى مصر هو الذى قدمه مرقس فرج بشارة [18] وتوالت العروض والترجمات لفلسفة نيتشه ، إلا أن الجدل الهام حول فلسفته وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم وأهميتها بالنسبة للشرق هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت" حيث أقام بالرد عليه الناقد الدكتور إسماعيل أدهم بمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله للدين ويرى أن الغرب كيّف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله ، وهذا التكيف هو –فى الواقع- خلع الثوب الغيبى عن الدين وجعله إنسانيًا"[19] ثم يأتى جهد عبد الرحمن بدوى فى تقديم نيتشه للقارىء العربى 1939 وهو عمل كان له تأثيرًا كبيرًا على المثقفين العرب والساسة من رجال ثورة يوليو فى مصر خاصة احمد عبد العزيز

وعبد الناصر والسادات [20] وقد توالت الدراسات عنه فى اجيال تالية خاصة لدى فؤاد زكريا ثم لدى سعاد حرب من لبنان وصفاء جعفر من مصر وجمال مفرج وعبد الرازق بلعقروز من الجزائر.

ثانيا نيتشه والنظرية العامة للقيمة

وإذا كانت القراءات المعاصرة لدى فلاسفة ما بعد الحداثة: فوكو ودولوز وديريدا تنطلق من نيتشه، ومن القراءة الهيدجرية لفلسفته التي تجعل منه أخر الميتافيزيقيين الكبار في الغرب. فإن هيدجر نفسه، الذي يمكن أن نعده نيتشاويا في مرحلة من مراحل تفكيره[21] قد أكد ، وهذا ما يهمنا في هذا السياق على تغلغل القيم في فلسفة نيتشه.

"أن فكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة، هي فيما يقول هيدجر أخر خلف للأجاثون (الخير) وأضعفه"[22] وبقدر ما تتغلغل "القيمة والتفسير من خلال "القيم" في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارته المعروفة "قلب جميع القيم" بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه – الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافزيقي "للقيمة" أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافزيقا الغربية. والسبب في هذا أن نيتشه قد أعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته "الحياة نفسها" لإمكان الحياة، وبهذا فهم ماهية "الأجاثون" فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه القيم الصادقة في ذاتها[23].ويستشهد هيدجر بخاطرة دونها نيتشه عام 1885 في "إرادة القوة" وهي الحكمة رقم 493 والتي يقول فيها " إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه. إن قيمة الحياة هي الشئ الحاسم في نهاية الأمر "[24] وهي كما سنجد مصدر القيم.

وهذا الاهتمام الذي يضع فلسفة نيتشه في بؤرة الفكر المعاصر مما يدفعنا إلى الوقوف أمام فلسفة القيم كما قدمها لنا، وذلك يتم من وجهة نظري على مستويين:

الأول بيان ما قدمه نيتشه من كتابات متعددة تدور كلها حول انقلاب القيم والمستوى الثاني تناول القضايا المختلفة التي عرض لها باعتبارها فيما نرى تعبيرا عن القيم بالمعنى الواسع، الذي يرادف البحث في الوجود، وهذا لن يتم إلا بتحليل مفهومه للجينالوجيا مقابل مفهوم الميتافزيقا. فالجينالوجيا هي منهج نيتشه الذي يتناول من خلاله فهم وتأويل الحقائق.

لقد سعى نيتشه فيما يرى دولوز إلى خلق مشكلة القيم والتقويم وهو الذي وجه الفلاسفة إلى تأسيس الأكسيولوجيا. فالقيم في نظر عدد كبير من الباحثين هي محور فلسفة نيتشه، بل أنه حول مشكلة الوجود بأسرها إلى مشكلة قيمة ويكفي من أجل التدليل على أثر كتابات نيتشه على نشأة نظرية القيمة المعاصرة أن نذكر بعض أقوال فلاسفة القيم المعاصرين عنه.

ونستشهد خاصة بايربان W.M Urban الذي توقف أمام نيتشه في عدد كبير من دراساته موضحا أثرها ، يقول في "نظرية القيمة": أن أكبر إسهام في هذا المجال كان دراسات إعادة تقييم القيم، والاهتمام العام الذي أثاره نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" وجد صدى علميا في دراسة ظواهر وأسباب وقوانين تحول القيمة فهو يرجع القيمة إلى الحياة، حيث يفترض أن الحياة واستمرارها قيمة[25] وهذا الكتاب . كما يقول . لا يعرض لنا فقط اقتراحا بشأن إعادة تقييم القيم، ولكنه يشير إلى مشكلة القيم خاصة على أساس أنها الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل... وليس من المبالغة أن نشير فيما يرى ايربان إلى التأثير المباشر وغير المباشر الذي قدمه نيتشه لتطور الإكسيولوجية الحديثة[26] وهذا ناتج من وجهة نظره إلى التحول من المذهب العقلي إلى المذهب الإرادي والنظام النشط للروح الإنساني كما نجد في نداء نيتشه إعادة تقييم القيم[27] ويخبرنا ايربان أن أعظم مغامرة روحية في حياته كانت تلك الليلة التي قرأ فيها أثناء دراسته في ألمانيا كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق". يقول: مع بزوغ ضوء الصباح وجدت نفسي أتفحص حطام معتقداتي، وأنا في حالة مزاجية غريبة، حالة ساورني فيها إحساس بأن هناك مهمة عظيمة ينبغي على القيام بها[28].

ثالثا : من الوجود إلى القيمة

يقوم عمل نيتشه على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، أنه يريد أن يتجاوز الميتافزيقا الغربية كلها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخف يوما أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه فيما يقول دولوز Deleuze هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القيم بينما فلسفة نيتشه، كما نقرأ في أول صفحات كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" تنطلق من الواقعة التالية: أن فلسفة القيم كما يؤسسها ويصورها هي الانجاز الحقيقي للنقد[29] ينبغي أن نضع نقد نيتشه موضع التساؤل، ما يمثل في نظر نيتشه نفسه قراراً أساسيا لا يستلزم أي إعادة فكرية، وفكرة أساسية يعمل أنطلاقا منها. إن نيتشه نفسه يقفز من فوق المشكلة الأنطولوجية في القيمة – كما يقول أوجين فنك – ويقيم مساءلته وإشكاليته على الخلفية غير الواضحة لظاهرة القيمة، ولا يمكن أن نفهم في أي منحى فلسفي يتجه في مقولاته ومفاهيمه الموجهة للنقد الثقافي والسيكولوجي والجمالي، لا يمكن أن نفهم كل ذلك ألا إذا أوضحنا قناعة نيتشه الجوهرية وتفسيره للوجود على أنه قيمة[30].

يستتبع مفهوم القيمة في رأي دولوز قلبا نقديا، فمن جهة تظهر القيم أو تعطى كمبادئ. تفترض تقويم ما قيماً، تقدر، انطلاقا من الظاهرات لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، تفترض القيم تقويمات، "وجهات نظر، تقديرات" تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، أي مشكلة خلقها[31]. ويعرض كريستيان ديكام، لما أسماه الأنقلاب النيتشوي في دراسته "فلسفة القيم" موضحا الدور الذي لعبه فرويد وماركس ونيتشه في الفكر الحديث وأثر فلسفة نيتشه على نظرية القيم[32].

وسنتناول في الفقرات التالية أعمال نيتشه في القيم سنتابع تحليلاته وكيفية

إنجازه للمهمة التي نهض بها، وكيف تطورت في مؤلفاته المختلفة ويمكن القول أن كتابات نيتشه جميعها، حتى وأن كانت لا تحمل في عناوينها مصطلحات القيمة والأخلاق، فهي تدور في إطارها وربما في تفاصيل بنيتها الداخلية حول القيم. فالمعادلة الأساسية "الوجود = القيمة" إنما تشكل فيما يقول فنك Eugen Fink العنصر النوعي في فلسفته ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكامله معه، فهو لديه مبدأ إجرائي أساسي. وهو لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية. إن نيتشه كما يؤكد فنك لا يتفحص التصورات الأنطولوجية بل يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، أنه لا يطرح مشكلة الوجود على الأقل بالطريقة التي بحثت بها طوال قرون، فمشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة[33].

رابعا: كتابات نيتشه في القيم

وإذا كان هناك من يقسم حياة نيتشه وأعماله إلى مراحل زمانية متعددة مقابل من يرفض هذا التقسيم باعتبار أن أخر أعمال الفيلسوف ليست بالضرورة أكثرها نضجا وجراءة التوسير ؛فأننا سنتابع تحليل أعمال نيتشه وفقا لتقديمه لها في كتابه "هذا هو الإنسان". Ecco Home لبيان حضور الاهتمام بالقيم فى هذه الأعمال حتى وإن كان كانت لا تحمل فى عناوينها مصطلح القيمة . ويحدد لنا نيتشه مهمته في الفقرة الثانية من تصديره لهذا الكتاب ويقدمها لنا عن طريق السلب، فهو يرفض أن يقيم أوثانا جديدة ،وأخر ما يعد به هو أن يحسن البشرية. فمهمته هي تحطيم الأوثان. ويفسر لنا نيتشه ما يقصده بالأوثان ، أنها هي المثل الزائفة الذين نخلقها بديلا عن الواقع وما تقدمه المثل من قيم عليا بالضرورة ؛على النقيض والضد من قيم الحياة والإنسان[34].

ونستطيع الوقوف على ما أنجزه من مهمته بتحديد توجهاته في كتبه المختلفة كما يعرضها لنا في "هذا هو الإنسان". وهو يرى أن الأخلاقية Morality قد زيفت كل شئ نفسيا حين حولت الحب إلى غيرية" ؛بينما يرى أن كل تسوية للحب للحياة الجنسية هو جريمة ضد الحياة[35] ويؤكد لنا على الأساس الذي يقيم

عليه الأخلاقية ، وهو الحياة، يظهر ذلك في أول مؤلفاته ميلاد التراجيديا The Birth of tragedy ؛فتأكيد قيمة هو أكثر الحقائق ثباتا في العالم والحقيقة[36].ومن هنا يبرز العنصر الديونيسوسي ويعلن عنه مقابل العنصر الأبولوني. يقول في الفقرة الرابعة بزهو المنتصر "دعوني أؤكد نجاحي على ما تم خلال الأعوام الألفين التي عارضت الطبيعة وحطت من قدر الإنسانية، إن تأكيد الحياة، هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة[37].

وسوف نتناول على التوالي تحليلات نيتشه للقيم كما ظهرت في "إنساني، إنساني للغاية" ، "ما وراء الخير والشر" و "جينالوجيا الأخلاق" ، والصورة التي ظهرت عليها في "إرادة القوة" بل أن كتبه الأخرى تعرض بشكل غير مباشر آراءه الأخلاقية ، فهو في مولد التراجيديا 1872 يرى أن المأساة الأغريقية تحدي بطولي لقوى الموت وأقبال على الحياة ، و"كتاب فجر أو خواطر في الأوهام الخلقية"، يقدم إنسان حفر في الأرض وسار في الظلام ثم صعد إلى النور، إلى فجره الخاص. هبط إلى الأعماق ليهدم أسس البناء الخلقي القائم ويهدم الثقة بهذه الأسس؛ الفضيلة، حب القريب، احتقار الجسد، كل ما هو مسيحي، وكل القيم السائدة، وذلك من أجل أخلاق جديدة، وفي "العلم المرح" يتخذ نفس الموقف الذي أتخذه في "فجر" ضد الأخلاق السائدة.[38] وكان كتاب "هكذا تكلم زرادشت" دفاعا عن الحياة، الجسد، في وجه النفس والأخلاق التقليدية، والميتافيزيقا، لقد اختار نيتشه زرادشت كمحطم للأخلاق القديمة باسم قيم جديدة مختلفة كلية[39]

أ- يظهر لنا نيتشه في "إنساني إنساني للغاية" 1878 كثيرا من القضايا المتعلقة بالأخلاق والقيم، التي سنجدها فيما بعد أكثر تفصيلا وعمقا في كتاباته اللاحقة خاصة "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق"، ويتكون الكتاب الأول من "إنساني إنساني للغاية" من تسعة فصول تدور حول الأخلاق بالمعنى الواسع.

ويهمنا أن نتوقف عند القضايا الأخلاقية والقيمية كما ظهرت للمرة الأولى في هذا العمل، وكيف تطورت في أعماله اللاحقة ،خاصة أن نيتشه يشير إليه مرات

عديدة في الدراسة الأولى من "جينالوجيا الأخلاق" ، باعتبار أن ما جاء في الأخير توسيعا لبعض ما جاء في إنساني، وقد جاء على غلاف الكتاب أنه تتمة وايضاح لما جاء فى "ما ورلء الخير والشر" . وأول ما نود الإشارة إليه في هذا السياق هو إحساس نيتشه القوي بصواب أفكاره وتقديمها وكأنها قدرية وبثقة مستقبلية، وهو يرى أن البشر؛ سيتقبلون هذه الأفكار في البداية بنوع من الريبة لكن سرعان ما تغويهم إعادة النظر في تقييم الأشياء "سيخرج المرء بنوع من الرعب والريبة بخصوص الأخلاق، بل يتم تشجيعه على أن يدافع ولو مرة واحدة عن أسوأ الأشياء"[40] والمقصود أسواء الأشياء في عرف الأخلاق السائدة ؛ التي يثور عليها نيتشه وينأى بنفسه بعيدا عنها لذا فهو – كما يقول - "لا أخلاقي" Amoralist وهي عبارة علينا أن نقف أمامها طويلا. فهو لا أخلاقي بالمعنى المتعارف عليه للأخلاق السائدة، لأنه يتحدث ضدها، خارج عنها، أنه يقف "بمعزل عن الخير والشر"[41]. يتساءل عن إمكانية قلب القيم؟ "ألا يمكن قلب كل القيم؟ والخير ألا يكون هو الشر ؟ ألا يحتمل أن يكون كل شئ خطاء؟[42] أن الخير والشر عبارات فقدت كل معناها وعلينا أن نعيد النظر فيها. فليس العالم أو وقائعه المختلفة خيرة أو شريرة.

نتوقف هنا لنقارن بينه وبين الفلاسفة الوضعيين والتحليليين ونجد إنه يبدو مثل فتجنشتين؛ يرى أن القيم والفضائل ذاتية،ونحن الذين نخلع عليها معناها. يقول:"أن العالم بداهة لا يبدو خيرا ولا شريرا، لا يبدو أنه هو الأفضل أو الأسوأ، وأن مفاهيم "خير" و "شرير" لا معنى لها ألا بالنسبة للإنسان، بل أكثر من ذلك، أنهما ربما لا يكونان مبررين هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطريقة التي يتم بها استعمالهما عادة. وسواء كان ذلك قدحا أو تمجيدا فأنه يجب علينا التخلص من هذا التصور للعالم ، ونحن نجد في رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية موقف مشابه لهذا الموقف، حيث يرى صاحب الرسالة في القضية (641)أنه ليس في العالم قيمة وأن وجدت؛ فهي كانت غير ذات قيمة.. ويضيف ، أن معنى العالم ينبغي أن يكون خارج العالم[34]، ومن هنا يلحق أولفاسون نيتشه ويقربه من

الفلسفة التحليلية المعاصرة. يقول:"بالنسبة لنا إذا استعرضنا الفلسفة التحليلية المعاصرة فإننا نجد نيتشه ليس فقط باعث ثورة على الأخلاق بل في الميتا-أخلاق"[44].

إن نيتشه الذي عده البعض فيلسوف الحياة ، لتأكيده على قيمة الحياة يؤكد لنا على أهمية إعادة النظر في قيمة الحياة ؛ليس بالطبع من منطلق منطقي؛ بل من خلال الميول الإنسانية، الرغبة، المنفعة، الذاتية". إن قيمة الحياة ترتكز بالنسبة للإنسان العادي على كونه يولي نفسه أهمية أكبر من التي يوليها للناس[45]. فالذاتية أو لنقل الأنانية ؛ هي أساس تحديد الأخلاق. وترتيب المنافع "الأنانية مقولة أساسية في أخلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس. فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية – فنحن نفعل الشر كي نضمن بقاءنا وحمايتنا. نسلم بأن الإساءة عن قصد أخلاقية حين يتعلق الأمر بوجودنا أو أمننا"[46] وكما اشرنا الى الفاسون الذى يربط بينه وبين التحليلية فانه يقارن بينه وبين البراجماتية ايضا؛ أن التأكيد على المنفعة يتضح لدى نيتشه بحيث يقرب بينه وبين وليم جيمس كما فعل فريدريك ألفاسون F.A Olafson في دراسته "نيتشه كانط والوجودية" حيث يرى أننا يمكن أن نفهم المغزى الحقيقي لإسهام نيتشه في الأخلاق في محتوى نظريته العامة في الحقيقة وتطبيقاتها في مجال القيم. ويرى أنه مثل العديد من البراجماتيين يعتقد أن جميع معارفنا وكل نماذج تجربتنا التصورية تتضمن عنصرا تقيميا ويربط بينه وبين جيمس ، ففي الوقت الذي يحاول فيه نيتشه إعادة تفسير الفكرة العامة للحقيقة بهذه الروح البرجماتية؛ فأنه يتعرف على فرق أساسي بين تأسيس حقيقة القضايا الفعلية والأفعال الإرادية عن طريق غايتها"[47].

لقد أدرك نيتشه في فترة تعرفه على أعمال بول ري Paul Ree- الذي يشيد به[42] – أولوية الدراسة النفسية للأخلاق، وضرورة البحث عن "أصل الأحاسيس الأخلاقية". وهو ما سنجده أيضا في "جينالوجيا الأخلاق". أن نيتشه يتحول إلى البحث التاريخي، ويفصل في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية[48]. وفي

فقرة هامة يتناول "ازدواجية ما قبل تاريخ الخير والشر" فللخير والشر تاريخ في روح الأعراق والطبقات المهيمنة؛ الخير ينتمي إلى "الخيرين" إلى جماعة لديها إحساس بالتضامن، لأن كل أفرادها يرتبطون فيما بينهم بروح الثأر. الشرير ينتمي إلى "الأشرار" من ليني العريكة والعاجزين الذين لا يعرفون للتضامن معنى، الخيرون طبقة ، الأشرار ركام. الخير والشرير مرادفين للنبيل والحقير، للعبد والسيد"[49].

ويتناول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية التي سيفيض في تفاصيلها في كتابه "بمعزل عن الخير والشر". وهذا ينقلنا إلى ما قدمه نيتشه في هذا العمل ؛ الذي يؤسس ويمهد الطريق إلى تجاوز الأخلاقية السائدة والنظر إليها بمعزل عما تعارف عليه من أجل تأسيس قيما جديدة، هنا يقلب نيتشه أو يدعو إلى قلب القيم ، وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

يميز نيتشه فى كتابه" وراء الخير والشر" بين ثلاث مراحل في تطور الأخلاق. الأولى، وهي الفترة الأطول في التاريخ البشري، والتي استنبطت قيمة الفعل من النتائج المترتبة عليه وليس من الفعل في ذاته.ويسمي هذه المرحلة ما قبل الأخلاق فى المرحلة الثانية. تم تحول إضفاء الخير؛ لا على نتائج الفعل بل على نسبه، نتيجة سيادة القيم الأرستقراطية والإيمان بـ "النسب"، الأصل descent في المرحلة الثالثة التي يطلق عليها، المرحلة الأخلاقية نتيجة إدراك "الأنا"، "الذات" ومن هنا علينا إعادة تأكيد الذات، فهي المنوطة بعملية قلب القيم، وتحويل أساسها وذلك ما يطلق عليه نيتشه؛ خارج، أو ما وراء الأخلاق[50].

إن ما يهدف إليه نيتشه من تأكيد الذات وتحقيق "إرادة القوة" يظهر في إعادة نظر جذرية للقيم وتحويلها من قيم العامة أو العبيد إلى قيم السادة، ونظرا لسيادة قيم العامة في المجتمعات، وهي الأخلاق السائدة فإن قيم القوة والنبالة والاستعلاء تعد خطرا، ولا أخلاقية. ونيتشه هو الذي يطالب بأخلاق القوة ويعد – كما يصف نفسه – لا أخلاقي وهو وصف مضلل للقارئ الذي يتوقف عند المعنى السائد

للأخلاق وقد يكون متناقض حيث يصدر عن فيلسوف دارت أعماله جميعها حول الأخلاق. إن معنى اللا أخلاقية ليس ضد الأخلاق (السائدة) التي يمكن أن نصف من يتبعها بالأخلاقي، ومن لا يتبعها – وإن كان يؤمن بها ويخضع لها – باللا أخلاقي بل أن المقصود باللا أخلاقي AMoralist هنا هو من يقف خارج هذه الأخلاق السائدة أخلاق العبيد والضعف ، بمعزل عن الخير والشر المتعارف عليه.

إن ما يرفضه نيتشه في أخلاق عصره والتي ترجع إلى الأفلاطونية وإلى سقراط، والتي دعمتها المسيحية أخلاق العبيد والقطيع، hard animal morality هو أنها ليست الأخلاق بالألف واللام ، أنها نمط واحد من الأخلاق الإنسانية من الممكن أن يوجد معها وإلى جوارها وخلفها أشكال أخلاقية عديدة ، وهذا ما يبحث عنه نيتشه وينذب نفسه للقيام به وهو إيجاد السوبر أخلاق، التي تقاوم الأخلاق السائدة وترفضها وتتجاوزها(51) وذلك مقابل الديمقراطية الحالية التي هي وريثة المسيحية، وهي صورة من صور تداني الإنسان. يدعو نيتشه السادة الأقوياء المتميزين إلى أن يتجهوا بالأخلاق وجهة جديدة ويعيدوا تقييم القيم.

يرى شاخت أن التسمية "لا أخلاقي" ليست دقيقة تماما حين يصف بها نيتشه نفسه ، فهي تشير إلى تبسيط وتشويه حقيقة موقفه من هذه القضايا. فمفهوم الأخلاق بالنسبة إليه؛ كان يعني معاني متعددة وهو حين يصف أخلاق أوربا بأنها أخلاق القطيع ؛كان يبين أنها نوع واحد من الأخلاق الإنسانية ومعها وبجوارها العديد من الأنواع الأخرى. لقد كان يبحث في الأشكال التاريخية للأخلاق والمعنى العام للأخلاق ، وفي الأخلاق باعتبارها قضية الإنسان القادرة على تحقيق إنسانية أمثل(52) لقد كان يؤكد على أنه لا توجد أخلاق مطلقة، وأن الحكم الأخلاقي يعتبر وهم وأنه لا توجد حقائق أخلاقية ثابتة. والقضية الرئيسية بالنسبة له عدم وجود ظواهر أو وقائع أخلاقية ولكن يوجد فقط تفسير أخلاقي لتلك الظواهر. يؤمن نيتشه بضرورة الأخلاق ودورها ، لذا عدل عن رأيه ، وقرر أنه توجد حقائق أخلاقية وأنها تخرج عن أن تكون "كذبة ضارة" و "خداع خطر"

وأكسبها شرعيتها وأهميتها في ضوء فلسفته الأنثروبولوجية ونظرية القيمة[53].

ويرى أن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع يعني الأضرار بالإنسان الأعلى تحديدا. أن ثمة تراتبية بين إنسان وإنسان يؤكد عليها نيتشه وبالتالي بين أخلاق وأخلاق[54] يرفض نيتشه أخلاق القطيع ويقصر حق خلق القيم على السادة "خلق القيم هو من حق السادة"[55] وذلك تبعا لنظرية أخلاق السادة والعبيد، التي يعرضها لنا في فقرة طويلة في ما وراء الخير والشر .

يقول: "أثناء تجوالي بين أنواع الأخلاق التي سادت اليوم على الأرض، أو ما تزال عثرت على سمات معينة أرتبط بعضها ببعض وظهرت بصورة منظمة حتى ظهر لي في النهاية نوعين أساسيين بينهما فارق جوهري هما: أخلاق السادة وأخلاق العبيد فقد ظهر التمييز بين القيم الأخلاقية عن جنس قوي غالب أدرك تميزه عن الجنس المغلوب، أو عن العبيد المغلوبين، يحدد الجنس الأقوى الغالب مفهوم "الخير" ، فالنبلاء هم من يحددون القيمة، أنهم خالقي القيم، القيم التي تمجد الذات وجوهرها الشعور بالتدفق والامتلاء"[56].

ومن هنا تميز كاترين بارسونز P.Parsonsفي دراستها "نيتشه والتغيير الأخلاقي" بين معنى الإصلاح الخلقي والثورة الأخلاقية، الأول وظيفته المحافظة على الأخلاق المتعارف عليها والثاني رفض هذه الأخلاق والتمرد عليها بخلق وإبداع قيم جديدة وأنه، بين مختلف الفلاسفة يقف نيتشه بمفرده باحثا عن التغير الذي يمثل ثورة أخلاقية تنصب على التقاليد الراسخة للأخلاق من أجل إبداع أخلاق جديدة[57]. لذا يلجاء نيتشه إلى الجينالوجيا للبحث في منشأ الأحكام الأخلاقية وكيف تحدد معنى "الخير" و"الشر" وهذا هو العمل التأسيسي للقيم عند صاحب إرادة القوة.

يقدم لنا "جينالوجيا الأخلاق" 1887 سيرة حياة أفكار نيتشه التي تتعلق بأصل الأحكام الخلقية المسبقة. ويرجعها إلى تلك الفقرات في "إنساني، إنساني للغاية" 1876- 1877 ، حيث وجدت أول تعبير عنها، بينما يعود التفكير فيها إلى فترة

أسبق من ذلك. وهذا الامتداد الزمني والتفكير الدائم يوضح أنها تصدر من إرادة أساسية للمعرفة. صدر عنها انشغاله المبكر، والذي يدور حول سؤال: ما هو الأصل الذي علينا أن ننسب له أفكارنا حول الخير والشر؟ وقد جعله موقفه النقدي من كانط الذي يحضر حضورا سلبيا دائما في تفكير نيتشه الأخلاقي[58] الداعي إلى اللاأخلاقية – يميز بين الحكم اللاهوتي المسبق والحكم الأخلاقي المسبق، أي أن يتوقف كما يوضح لنا عن البحث عن أصل الشر في ما وراء هذا العالم. ألا أن تعمقه في الدراسة التاريخية الفيلولوجية واهتمامه الكبير بالمسائل النفسية حول هذه الإشكالية إلى: في أية شروط عمد الإنسان إلى إيجاد مقياسي الخير والشر بهدف استعماله في حياته، وما هي قيمة هذا المقياسين؟ وهل نتج عنهما تطور أم عرقلة تطور البشرية؟ هل هما تعبير عن مظاهر البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم عن السعادة والقوة والثقة بالمستقبل والحياة؟ وظلت كما يخبرنا نيتشه الأجوبة على هذه الأسئلة تولد أسئلة جديدة، تزداد وتتسع حتى يتحدد تفكيره وتتضح معالم فلسفته في الأخلاق والقيم[59].

لقد كان كتاب بول ري Poul Ree "في أصل المشاعر الأخلاقية" الذي أشاد به نيتشه هذه الفترة باعجاب في مواضع عديدة من "إنساني، إنساني للغاية" هو الذي حرك بعنف تفكيره ويرجعنا إلى ما كتبه من شذرات في كتابه السابق حول هذه القضايا مثل: "حول الأصل المزدوج للخير والشر" أي اختلاف هذين المفهومين وفقا لنشأتهما عن الأسياد أو عن العبيد. الشذرة 45، قيمة الأخلاق الزهدية وأصلها، الشذرة 136 وما بعدها ثم حول أخلاقية العادات، الشذرة 96،99 والمجلد الثاني الشذرة 89 ، 92[60].

والحقيقة أن الباحث المتعمق لفلسفة نيتشه الأخلاقية يدرك أن قضية نيتشه وتفكيره يتجاوز ما طرحه من تساؤلات وافتراضات حول أصل الأخلاق لقد كان انشغاله وتفكيره يتعلق "بقيمة الأخلاق".

إن نيتشه هنا يفكر من خلال وضد شوبنهور، خاصة فيما يتعلق "بقيمة الشفقة" التي رأى فيها نيتشه، الإرادة التي تنقلب على الحياة، وهي ضرب من

البوذية الجديدة، التي تتجه نحو العدمية ويقوده هذا التفكير الذي يمتزج فيه الشك والخشية إلى إعادة النظر في الأخلاق السائدة وتجاوزها. يقول: "أننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وإعادة طرح قيمة هذه القيم للبحث ، لمعرفة الشروط التي ولدتها ونشأت فيها وتشوهت"[61] لقد كان نيتشه يسعى، من خلال، ما طرحه من مشكلات حول نظرة بول ري "في أصل المشاعر الأخلاقية" إلى تعبيد اتجاه نحو تاريخ حقيقي للأخلاق، يحل شفرة النص الهيروغليفي الطويل الذي يتحدث عن ماضي الأخلاق البشرية. يستدعي نيتشه معرفته الفيلولوجية لتحديد معنى "خير" في اللغات المختلفة. فهي تنتج عن التميز والنبل وتتولد عنهما، فهي تعني المتميز من حيث خلقه. أنها ترتبط بالأرستقراطية، يرجع نيتشه لفظة gut خير الألمانية ويقارنها ببعض الكلمات الشبيهة بها إلى der gttliche، الإلهي أو الفرد الذي ينسب (من نسب) الآلهة، ومرادفه (Goth) اسم لفئة من النبلاء. ويقترح نيتشه في نهاية دراسته الخير والشر في "جينالوجيا الأخلاق" وضع الأسس والشروط التمهيدية من أجل تحديد قيمة القيم، بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية عن طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس. "وعلى كل هذه العلوم من الآن أن تبدأ بتمهيد الظروف التي تخدم الفيلسوف، إن تفهم هذه المهمة بمعنى مشكلة القيمة، أي تراتبية القيم[62] فبالنسبة إلى نيتشه ليس هناك في العالم بأسره قضية تستحق أن يوليها المرء اهتمامه الجدي بقدر ما تستحق هذه القضية[63].

ينتقد نيتشه في المقالة الأولى من "الأخلاق" التى تدور حول الخير والشر،اتجاه النفسانيون الإنجليز في البحث عن أصل الأخلاق؛بسبب افتقادهم الحس التاريخي، وإذا كان هؤلاء يرون أن الخير ينتج عن الحكم على الفعل غير الأناني من قبل من يعود عليهم هذا الفعل وينتفعون به، ثم نسي هذا الأصل. وأصبح يطلق الحكم"خير" على الأفعال الإيثارية غير الأنانية. فأن نيتشه يرى مقابل ذلك أن الحكم على فعل بأنه خير – لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقين له، بل عن من صدر عنهم؛ وهم البشر الأقوياء ذوى المنزلة

السامية والأرقى، وهم أنفسهم الذين اعتبروا ذواتهم أخياراً وحكموا على أفعالهم بأنها خيرة. فأسسوا بذلك تقدير هذه الأفعال وأعطوا لأنفسهم حق خلق القيم وتحديدها، انطلاقا من هذا الشعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشعور بالتفوق والاختلاف – كما يؤكد نيتشه – هو أصل التميز بين الخير والشر[64].

علينا هنا أن نتوقف لنشير إلى أن الأحكام الأخلاقية والتقيمات المختلفة وتسميات الخير والشر ترجع إلى إطلاق أحكام حول الأفعال التي تسلكها الطبقات المهيمنة، فهي ترجع إلى اللغة، واللغة عند نيتشه في أصلها فعل من أفعال السلطة صادر عمن لهم الغلبة والسيطرة. "فتسمية الشئ هي تملكه" فإذا كان هذا صحيحا فإن التضاد بين الأناني والمنزه في الحكم على الأفعال يظهر في فترات تداني التقيمات الأرستقراطية.حيث تسود أحكام العامة وتسيطر كما في أوربا الحالية التي تساوي بين أخلاقي وغير أناني. ومن ثم يظهر التقابل بين أخلاق القوة وأخلاق الضعف ، أخلاق السادة وأخلاق العبيد أخلاق الأرستقراطية المقاتلة وأخلاق الكهنة والتقويم سجال بينهما. تقوم أحكام القيمة لدى الأرستقراطية المقاتلة اعتمادا على البنية البدنية والصحة الموفورة والحيوية الناتجة عن الاستعداد للحرب، بينما تقوم التقييمات عند الكهنة على شروط أساسية مختلفة، تدور حول كراهية الحرب بسبب العجز، الذي يولده لديهم الحقد[65] .

ويمثل هؤلاء اليهود- الذي يقتضي موقف نيتشه منهم دراسة خاصة- هذا الشعب الكهنوتي الذي ظل في صراع دائم مع أعدائه حتى تم له إجراء تغيير جذري على جميع القيم، يقول نيتشه: لا يقارن ما بذل من جهود ضد النبلاء، الأقوياء، السادة بما فعله اليهود، أنهم من تجرؤا بطريقة منطقية على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (خير، نبيل، قوي، جميل، سعيد، محبوب إلى الله) وانطلاقا مما يحملونه من كراهية الحقد والعجز، أكدوا هذا القلب للقيم، "أن المساكين وهم الطيبون والفقراء والعجزة والصغار والمحتاجون هم وحدهم أصحاب التقوى ، وبالمقابل فإن النبلاء الأقوياء الطغاة الجشعين سيظلون إلى الأبد منبوذين ملعونين[66].

إن نيتشه يؤكد على القول بأن تمرد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، "بينما نجد أن كل أخلاق أرستقراطية تولد من تأكيد لذاتها نجد أن أخلاق العبيد توجه رفضا لكل ما لا يشكل جزء من ذاتها، لما هو مختلف عنها "لا أنا " ما هذا الرفض؟، هذا القلب للتقييم ينتمي في جوهره إلى الحقد[67] هنا إذن أصل مزدوج، أصلين لمفهوم الخير، حسب نشأتهم الأول لدى النبلاء، الأرستقراطية، المقاتلة، والثاني لدى الكهنة الذين قلبوا معناه، وبدأ ذلك بدافع العجز والحقد لدى اليهود الذين غيروا دلالة الفضائل وحولوا معنى القيم ، يقول في "ما وراء الخير والشر":إن اليهود الشعب الذي "ولد للعبودية" حققوا معجزة قلب القيم reversal of values ؛التي قدمت خطرا جديدا للحياة على الأرض. لقد أذاب melted أنبياؤهم أفكار "غني"، "شرير" "عنيف" و"حسي" إلى فكرة واحدة وحولوا "العالم" إلى معنى العار shameful وفي عملية قلب القيم هذه – في جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس holy وصديق. ويرى أنه باليهود يبدأ تمرد العبيد في الأخلاق[68]. وذلك على النحو الذي يذكره نيتشه: "فالعجز الذي لا يلجأ إلى الثأر يتحول عن طريق الكذب إلى صلاح وخيرية، والجبن إلى "تواضع" والأنقياد لمن يبغضون "طاعة" والرضى "صبرا" بل فضل" "العجز عن الأنتقام" يتحول إلى رغبة عنه بل إلى صفح عن الإساءة[69].

لقد ظهر التعارض بين قيم: الخير والشر ؛وتحدد في هذا التقابل بين روما ياهودا وياهودا ضد روما. Roma aginst Judaea كان هناك شعور أن في اليهودي ما هو مضاد لطبيعة روما ويقع منها على طرف نقيض، فهو كائن تستبد به الكراهية للجنس البشري[70] لقد خص نيتشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الآن لقد انتصرت أخلاق القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن عادت قيم السيادة والقوة والنبل في عصر النهضة، لكن سرعان ما انتصرت ياهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين تهاوت أخر معاقل السادة النبلاء. لقد كان "جينالوجيا الأخلاق" متجها نيتشاويا قدمه مقابل الميتافيزيقا للبحث عن الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق يقول في الفقرة السادسة من تمهيده للكتاب :"أننا في

حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ولذا فعلينا أولا أن نضع قيمة القيم موضع سؤال أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك[71]، ويظهر فيه الدراسة النفسية للأخلاق التي ما فتئ نيتشه يؤكد عليها، مما دفع تلاميذ فرويد أن يتخذوا من التماثل والشبه بين فرويد ونيتشه موضوعا لأحد مؤتمراتهم اعتمادا على أطروحات "جينالوجيا الأخلاق"[72].

وفي مقدمة أفول الأصنام يشير نيتشه إلى إنجاز مهمته ؛ويحدد لنا تاريخ 30 سبتمبر 1888 باعتباره اليوم الأول الذي فيه الكتاب الأول من قلب جميع القيم[73] ويؤكد على أن الحياة هي أساس الأخلاق ومصدر القيم، أخلاق القوة بالطبع، بينما الأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، فهي طبيعة مصادرة .ويرى أن "مهاجمة النزوات تعني مهاجمة الحياة"[74] ويضع ذلك فيما يشبه القاعدة الذهبية، البديهية وهي"أن كل أخلاق سليمة تسودها غريزة من غرائز الحياة"[75] وهذا يجعلنا نستدعي كل ما قاله أفلاطون عن الفضائل باعتباره مضادا لفهم نيتشه، لذا فهو – أي صاحب إرادة القوة يقول تحت عنوان "قضية سقراط" أن كل أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقا من أفلاطون محددة بدوافع مرضية[76] وهذا ينطبق أيضا على أخلاق المسيحية التي هي من وجهة نظره امتداد ووريثة للأخلاق الأفلاطونية، بل كل أخلاق الكمال بما فيها المسيحية تقوم على سوء فهم... أن يرغم المرء على مقاومة غرائزه، تلك صيغة الانحطاط. فما دامت الحياة تسلك منحنى تصاعديا، فالسعادة تساوي الغريزة،[77]" "إن المسيحية عنده - وهي امتداد لليهود قلب لكل القيم الأرية، انتصار لقيم المنبوذين، بشرى يبشر بها المتواضعين والفقراء، ثورة التعساء والمشبوهين، والمخفقين العامة ضد الـ"نسب" أنها انتقام المنبوذين الأبدي مقدما - كدين المحبة"[78].

وقبل أن نسترسل في تحديد مفهوم القيم والأخلاق ومحاولة نيتشه لقلب القيم ؛نتوقف عند دراسة فيليبا فوت Philippa Foot "نيتشه إعادة تقييم القيم" التي تناقش موقفه من الأخلاق المسيحية ؛وتنتقد هذا الموقف حيث رفض نيتشه فضيلة التواضع والتعاطف وفضل حب الذات على الاهتمام بالآخرين[79]. إن

أيجاد مقياس للأخلاق ورؤية القيم هي ما يهدف إليه نيتشه ، وهذا ما يستدعي وجود مراقب محايد خارج نطاق أنواع الأخلاق المتعارف عليها، أن الأخلاق كما فهمت حتى الأن وكما قدمها شوبنهور، هي "نفي إرادة الحياة"، لذا يطالبنا نيتشه بتأكيده الحياة، ليس انطلاقا من داخلها وإنما عبر رؤية عميقة لتاريخ الأحاسيس الأخلاقية ونظرة من خارج أنماط الأخلاق المتعارف عليها "يلزم أن يكون المرء خارج الحياة وفضلا عن ذلك، أن يفهمها أكثر من أي كان، أكثر من الكثيرين من أولئك الذين عاشوها، لكي يكون له الحق فقط في أن يعرض لقضية قيمة الحياة: أننا هنا بإزاء الحياة كمصدر للقيم والتقييم، الحياة هي التي تقيم عندما نتحدث عن القيم فإنما نتحدث بوحي نتحدث في وجهة نظر الحياة نفسها: "أن الحياة هي التي تقوم" من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيما[80] أن الأخلاق في كونها تؤسس في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة أو مراعاة للحياة هي عند نيتشه خطأ جوهري ويوضح لنا ذلك بقوله أن هذه "الطبيعة المضادة"، التي هي الأخلاق، ليست في حد ذاتها ألا حكم قيمة عن الحياة. ولكن عن أي حياة؟ عن أي نوع من الحياة؟ الجواب – وقد سبق أن قدمه لنا – الحياة الضعيفة المملة المذمومة[81].

خامسا: القيم وإرادة القوة

ربما يعد كتاب "إرادة القوة" Der will zur macht ؛الذي يحمل عنوانا فرعيا هو؛ محاولة في إعادة تقييم كل القيم، التعبير الكامل والأخير لفلسفة نيتشه ككل. والعمل كما نعلم، نشر بعد وفاته عام 1901 في الأعمال الكاملة، وهو تجميع قامت به إليزابيث فويرستر نيتشه[82]. يرى فيه هيدجر متابعة نيتشه ومساءلته للفلسفة الغربية:أنه يستدعي الفكر الذي عاد في فلسفته الميتافيزيقية إلى بداية الفكر الغربي، ويضع نفسه في مقدمة معارضة العدمية "فيلسوف – فنان" وأن الرؤية التي يقدمها ليست "جمالية ألا في ظاهرها" و"ميتافيزيقية" في أعمق مقصدها[83]. وهذه الرؤية الميتافيزيقية هي محاولة إعادة تقييم كل القيم. وبالتالي فهو أي الكتاب يقدم لنا الصورة النهائية للقيم عند نيتشه أعتمده كل من حاول

تقديم فلسفة نيتشه سواء بشكل موجز، مثل: ماجل Magill[84] أو بشكل موسع كما نجد لدى كوفمان ؛الذي اهتم اهتماما كبيرا بفلسفة نيتشه ، لقد ترجم له أعمال متعددة وكتب عنه كتابه الضخم "نيتشه فيلسوفا وسيكولوجيا وضد المسيح"[85]وأشار إليه حتى في كتبه التي لا تدور حول فيلسوف إرادة القوة[86] وكذلك بدوي في عرضه لفلسفة نيتشه.

وبنية العمل"إرادة القوة" رباعية، يتكون من أربعة كتب داخل كل منها أقسام الكتاب الأول العدمية Nihilism ويتناول العدمية وتاريخ العدمية الأوربية. والثاني نقد القيم العليا الحالية ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نقد الدين، نقد الأخلاق Morality نقد الفلسفة، ويقدم الكتاب الثالث مبادئ التقييم الجديد في مجالات أربعة: إرادة القوة كمعرفة، إرادة القوة في الطبيعة، إرادة القوة كمجتمع وكفرد وإرادة القوة باعتبارها فناً.والكتاب الرابع، التأديب والتهذيب ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نظام التراتب، وديونيسوس، والعود الأبدي[87].

يؤكد نيتشه في هذا العمل إن الوجود ليس إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة، إن الحياة لا تستطيع وفق نيتشه أن تحيا ألا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي كما يقول بدوي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع[88] أني توجهت فلن تجد غير إرادة القوة ؛ فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة[89] وإرادة القوة فيما يقول بدوي هي سر الوجود، فلنبن على أساسها إذن مستقبل الوجود[90] وهذا ما يتكرر عند صلاح قنصوة ؛حيث التقويم هو الوجود، والحياة والوجود شئ واحد لأن كليهما تقويم، الحياة تقويم وإرادة ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى ألا على حساب حياة أخرى ،فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن إرادة قوة أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع[91].

وإرادة القوة هي حقيقة فلسفة نيتشه، أن مصدر قلب القيم كما يؤكد إميل بريبه ليس التأمل والتحليل بل محض إثبات القوة – وهي محض وجود – أن يكون المرء

ملزما بتبرير ذاته[92]، أنها قوة الحياة كما يوضح ويصحح برييه الفهم الخاطئ لها "فليس صحيحا أن إرادة القوة لدى نيتشه عنوان للقوة الوحشية والمدمرة، فتأملات نيتشه الأخيرة كشفت له على ما يبدو، على العكس من ذلك، أن غزارة الحياة تتجلى في اختيار وفي تنظيم دقيق للعناصر التي تسيطر عليها[93] تتعدد تأويلات الأحكام الأخلاقية وتبقى في الأخير إرادة القوة، لا تشكل إرادة القوة أخذ بل عطاء، اشتهاء بل إبداع وتأكيد "إرادة القوة، إرادة (النعم، واللا) وشروط إمكانية الحياة، هي القيم"[94] ... إن القيم هي شروط إمكانية الحياة لقد بقى نيتشه يعين الوجود في كليته، ويفهمه من خلال "إرادة القوة" كما حاول بدوره – فيما يقول ناقده- صياغة تصورات أخرى عن الحياة، وعن العالم، وعن الحرية، وعن الحقيقة[95].

ليس صحيحا إذن ما يزعمه بعض الباحثين من أن نيتشه لم يقدم في الواقع أية أخلاق إيجابية أو بالأحرى إن أقواله في هذا المجال كانت متباينة بقدر ما هي متناقضة ، ذلك لأن الحقيقة الأخلاقية كما يضيف هؤلاء أنفسهم تكمن في تجاوز مستمر للذات[96]، وهذا ما دفع ريمون رويه إلى القول "أن ما نتحدث عنه في صدد نيتشه يبدو أنه خطأ كله. ذلك أن نيتشه يؤمن على نحو ما – بالقيم فيما وراء الإنسان الأعلى. أنه يتكلم غالبا عن "إرادة القوة" كما لو أن الأمر يتناول ذروة الخير الميتافزيقي، وأن إنسانه الأرستقراطي ليضحى بذاته في سبيل القيم العليا، وعلى هذا فإن نيتشه يقترب قربا شديدا – عند رويه – من نزعة الواقعية القيمية[97] وتظهرنا متابعة كتابات الباحثين في القيم، على أنها نمت وازدهرت بعد نيتشه؛ ولعلها لم تكن لتوجد لولا وجوده. كما يرى عادل العوا، الذي يحدد لنا النقاط الرئيسة في فلسفة نيتشه في ثلاث مسائل رئيسية:

أولا: إيمانه بتقدم مفهوم القيمة على سائر المفاهيم، وقد وجد أن الفكر يعرب عن هذا المفهوم بصراع جائر بين القيمة وبين الحقيقة، وأن هذا الصراع يحسم بانتصار القيمة وتفوقها.

ثانيا: إيمانه بأن الإرادة أصل القيمة، وأن الإرادة هي القدرة على السيطرة.

ثالثا: ورب معترض يرى أن فردية القيمة يحرم القيم من كل معيار يرى أن ذات القيمة واحدة بالنسبة إلى البشر أجمعين ، بينما يرى أن الإرادة المتميزة بقيمة أعظم هي التي تتصف بأنها إرادة على وجه أعظم من أتصاف سواها[98].

وعلى هذا يمكنا القول أن مهمة نيتشه مزدوجة؛ فهو لا يستطيع في سعيه لهدم القيم إلا افتراض أسس لقيم جديدة ونستطيع أن نستشهد بتعليق لافيل على مذهب نيتشه الذي يقول فيه الحق أن نفي نيتشه القيم الذائعة لا يستقيم ألا بتوافر شروط الاعتراف بوجود قيم صحيحة[99].

سادسا: الجينالوجيا

ويقتضي الأمر في ختام تناول أفكار نيتشه في القيم وتحليل كتاباته في الأخلاق وتأويل الباحثين لفلسفته أن نقف وقفة نيتشوية مع نيتشه، الذي لم يفكر قط كما يقول ألبير كامي" ألا تبعا لرؤية دمار كلي مقبل – لعلنا نشعر بها – والعبارة الأخيرة من عندي. وذلك لا ليشيد بها، بل ليتجنبها ويحولها إلى نهضة وانبعاث"[100] والأمر لا يتعلق كما يتبادر للذهن لأول وهلة أن نكون مع أو ضد نيتشه، فقد نصحنا هو ألا نتبع خطواته، بل يتعلق الأمر بالدور الذي نهض به في النظر للميتافيزيقا الغربية بشكل عام في إعادة طرحه لمشكلة حقيقة القيمة أكثر من أهتمامه بقيمة الحقيقة. لقد ربط فيما يقول جيل دولوز بين الجينالوجيا والنقد الكلي وإبداع القيم[101] ونهض المعاصرين من مؤيديه ومن سار على دربه ومن منتقديه أصحاب الدروب المختلفة بتأويل جينالوجياه[102].

ونتوقف عند مصطلح "جينالوجيا" الذى اتخذه نيتشه عنوانًا لكتابه "جينالوجيا الأخلاق" ومنهجًا لدراسة القيم ؛للتعرف على دلالته اللغوية واستخداماته المتعددة . فالمصطلح مشتق من اللاتينية génealogia المنحدرة من اليونانية genealogos والتى يعنى مقطعها الأول Genea الأصل و Logos علم . ويدل الفعل Genealogein على الأصول وتعدادها . وقد أصبحت الجينالوجيا تدل بصفة عامة على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يفترض أنها

تنحدر من أصل مشترك واحد .

ويميز الدوّاى فى دراسته (الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار) بين حقول ثلاثة تستخدم فيها الجينالوجيا ، فهى فرع من فروع علم التاريخ ، تقوم مهمته الأساسية فى ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر ، وثانيًا الاستخدام البيولوجى الذى شاع منذ صدور كتاب داروين "أصل الأنواع" ، ثم الاستخدام الفلسفى الذى يحدد فيه شكلين مختلفين من الجينالوجيا :

الأول "جينالوجيا" تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زمانى متسلسل منطقيًا وعقلانيًا ، وتمثل الفلسفة الهيجلية نموذجًا بارزًا لها .

أما الشكل الثانى ، وهو الذى يهمنا فى هذا السياق ، نجده لدى نيتشه فى كتابه "جينالوجيا الأخلاق" 1887 والذى يعرض فيه منهجًا جديدًا [103] لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر فى جميع القيم السائدة فى الثقافة الغربية .وهذه الطريقة الفريدة فى كتابة تاريخ القيم والمفاهيم ، طريقة تتابع مراحل نشأتها وتطور دلالاتها، لا من حيث تسلسلها المنطقى والعقلانى؛ بل اعتمادًا على مسلمة رئيسية مفادها أن القيم الأخلاقية والمعانى والأفكار ليست لها أصول ثابتة وشفافة ومتعالية توجد خارج المحيط الإنسانى ،وإن ما يكمن وراء إنتاجها وتطويرها فى جميع العصور هو شروط واقعية ووجودية ترتبط بمصالح الحياة والمصالح الشخصية هى ما نجدها لدى نيتشه [104] يصفها الدوّاى بأنها قراءة الأفكار قراءة شكلانية وسيئة الظن ، قراءة تمارس على الأفكار أسلوب التعرية والفضح . إنها لا تعنى عند نيتشه تاريخًا لتعاقب المفاهيم والمنظومات الأخلاقية؛ بل كشفًا لما يكمن خلفها من دوافع . إنها تؤول الأفكار كأنها علامات أو اعراض يتوجب على الباحث أن يميط اللثام عن حوافزها الخفية .

وتتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه فى كتابه "إرادة القوة" بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ، ولا توجد هناك، على الإطلاق أية ظاهرة فى حد ذاتها، وقياسًا على هذا المنظور الجديد تصير جميع الأفكار والحقائق والقيم

الأخلاقية مجرد نواتج لتأويلات الفلاسفة . تلك التأويلات التى ليست لها أية حدود إلا تلك التى يضعها الفلاسفة أنفسهم [105] معنى ذلك أنه ليست ثمة إلا إرادة القوة . مما يتستر وراء كل تأويل ووراء كل معنى ودلالة ، وما يشكل "الماهية الصميمة" للوجود وللعالم وللحياة هو فى نهاية المطاف : إرادة القوة .

ويخلص صاحب "الجينالوجيا " و"كتابة تاريخ الأفكار" إلى أن تاريخ الأفكار والقيم ليس بالنسبة لـ"جينالوجيا" نيتشه سوى لعبة لا تنتهى من التأويلات تتستر خلفها دائمًا إرادات القوة التى تفرضها . وما عالمنا البشرى ، الثقافى والفكرى ، بما فيه من أحلام وأوهام وتناقضات إلا نتاجًا لهذا التناسخ للتأويلات المتراكمة عبر العصور ، والتى تخفى ورائها إرادة القوة .

إن الجينالوجيا ليست تاريخا واقعيا يفصل عالم القيم عن الواقع ؛أنما هي تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها قيمه. وهي تدرك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوة متفاضلة فيما يقول بنعبد العالي في أسس الفكر المعاصر[106]

ويرى المسكينى فى مقدمة ترجمته "جينالوجيا الأخلاق" ان القصد من عنوان الكتاب : ان الجينالوجيا تعنى الكشف عن نشأة الأخلاق التى نعرفها ، أى التنقيب عن تلك المصادر السحيقة القدم التى تشكل فى تربتها ذلك النمط الأقدم من الاخلاق ، أى ما سماه نيتشه die sittlichkeit der sitte وذلك قبل أن يقع الانحراف اللاحق الذى لوث الوعى البشرى القديم ببث عدوى الأخلاق التى نعرفها اليوم ، والتى بلغت مع الأخلاق المسيحية ذروتها ، إلا أنه لايبعد أن تكون قد وجدت فى الأخلاق السقراطية والأفلاطونية اليونانية وافدا عميقا لها ، وبعامة فى أخلاق الكاهن مهما كان زيه أو اسمه أو لغته.[107]

ينتبه نيتشه فيما كتب المسكينى إلى أن القيم لها مصدر سحيق القدم؛هو ذاك الصراع بين قيم النبلاء وقيم العبيد ، بين من يقول "أنا كريم" و"أنت لئيم" ومن يقول "أنا خير" و"أنت شرير" ، بين "الروح الحرة" للمحارب و"الاضطغان" الدفين

للكاهن . ويستشهد بما قاله نيتشه فى الفقرة 7 من المقالة الأولى "جينالوجيا الأخلاق" :"إن الكهان ، هم أشر الاعداء –ولكن لماذا؟ لأنهم أكثر الناس عجزا . ومن العجز يتولد عندهم الكره ، مرعبا وموحشا ، ومسموما كأشد ما يكون . لقد كان أشد الناس كرها فى تاريخ العام على الدوام كهانا ، وكان هؤلاء الكارهون أيضا من أشد الأرواح مكرا :-فازاء روح الثأر التى تسكن الكهان يكاد لا يدخل أى روح آخر فى الاعتبار . وما أبلد تاريخ البشر لولا الروح التى تأتت إليه من العاجزين ".إنه ليس فقط من الصعب أن نفصل سلم قيم العبيد عن سلم قيم الأسياد فى تاريخ الأخلاق السائدة إلى حد الآن ، والتى بنى عليها الكائن البشرى تقويماته الحاسمة لمعنى حياته على الأرض ، بل أن "المحدثين" قد نجحوا فى انشاء معجم قيمى ،محايد ، تصالحى،"موضوعى" و"كونى"، ردم الهوة بين أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد على نحو ماكر ومنافق. وحسب نيتشه ، يمكن الحكم على كل "الافكار الحديثة" من قبيل المساواة والحس الديمقراطى والواجب والضمير المهنى والاحترام. بوصفها تنويعات على المعجم الكهنوتى . وان كانط هو البطل النموذجى عن هذا النجاح "اللاهوتى "المقنع .(ص9مقدمة الترجمة العربية)

ولذلك فان التقابل لا معنى له بين الخيروالحسن أو بين الخير والجيد أو بين الشرير والسىء أو بين الشرير والردئ إلا ظاهرا أو فى الدرجة فحسب . والتسميم الحديث للروح انما هو متأت من هذا النفاق القيمى : أن نخفف من وطأة الحكم المسبق اللاهوتى بواسطة حكم مسبق أخلاقى . و هما فى واقع الأمر سيان . ان التقابل الحيوى والأصيل هو يبن: الخير(بالمعنى الدينى والأخلاقى) وبين "الكريم" أو "الشريف"(بالمعنى الأرستقراطى) . كما هو الشأن مع الحالة المضادة : بين "الشرير" و"اللئيم" أو بين الشرير والخسيس أو بين الشرير والوضيع . (ترجمة فتحى المسكينى ، ص 9-10)

ولذلك يحرص نيتشه على الربط بين "مصلحة الحياة نفسها" وبين "معنى" أى نوع من التقويم ،ومن ثم فكل موقف زهدى "نسكى" ، أى يدرب النفس على الاستغناء عن دوافع الحياة ، هو "تناقض مع النفس"(المقالة الثالثة ، الفقرة 11) ،

وهو تناقض فى معنى أنه يدرب الحياة على ارادة العدم ،من خلال فن"الرجاء" فى عالم "آخر".ولأن فن الرجاء لايعدو أن يكون "مرضا" أخلاقيا انتصر على منافسيه القدامى ، أى على غرائز الحرية القديمة ، والذى صاحب الانسانية فى تاريخها الطويل باتجاهنا .(المقالة الثالثة ، الفقرة 20) (السابق ، ص15)

كان نيتشه قد عنون الفقرة 9 من الكتاب الأول من الفجر "مفهوم اخلاق العادات والتقاليد " . ونيتشه ينبه هنا إلى ضرورة التمييز بين أخلاق الانسانية كما نعرفها (أخلاق الخير والشر) وبين أخلاق الانسانية السحيقة القدم ، تلك التى لم تعرف من سلطة اخلاقية أخرى غير العادات والتقاليد والاعراف ؛التى سنتها جماعة ما لنفسها . ومن ثم فنحن بالنسبة الى تلك الانسانية القديمة انما نعيش ، حسب نيتشه ، فى عصر غير اخلاقى تماما؛ لأنه عصر خالى تماما من العادات والتقاليد .

لكن قصد نيتشه ليس الدفاع عن اخلاق العادات والتقاليد ضد أخلاق الخير والشر ، بل هو :أولا ، التنبيه إلى النسبية والهشاشة والتاريخية العميقة للقيم الأخلاقية التى نعرفها . وأن ما نسميها اليوم غير أخلاقى هو فى واقع الأمر لم يكن يعنى سوى خارج عن العادات والتقاليد؛ وذلك طيلة فترة سحيقة القدم من تاريخ الانسانية . ثانيا ، أن علينا أن نتساءل بكل اهتمام عما تكبده الانسان الحر من تلك الازمان القديمة من معاناة بسبب فى أنه يريد فى كل شئ أن يتبع ذاته وليس اخلاق العادات والتقاليد ، ومن ثم ما كانت الانسانية القديمة تسمية شريرا انما كان مرادفا فى واقع الأمر لصفات الفردى والحر والاتفاقى وغير العادة وغير المتوقع . ان ما كانت تخاف منه الانسانية القديمة التى اخذت شكل الجماعة التى يحرسها عرف يعبر عن سلطته ونفوذه من أخلاق العادات والتقاليد هو أن يقدم انسان حر على خلق أعراف جديدة ، إذ ان ذلك انما كان حرفة الكاهن دون سواه . على الفرد أن يضحى بنفسه من أجل الجماعة ، ذلك ما تأمر به "أخلاق العادات والتقاليد" . ومن ثم تحت سلطة العادات ، كل أشكال الابداع تتحول ضرورة إلى ضمير شرير.(مقدمة الترجمة ص19)

ونستطيع على ضوء تحليل نيتشه لنشأة الأخلاق وأصل القيم والتمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، التي أرجع الأخيرة منها إلى اليهود وما تميزوا به من حقد وكراهية؛ أدى بهم إلى قلب القيم والفضائل، أن نتوقف أمام تأكيده وإشادته بأخلاق السادة أخلاق القوة التي تعيد تقييم القيم من جديد يتحرى التاريخ وهذا يقتضي منا جهدا ما أصعبه من جهد حيث لن تتأتى جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة فيما يقول فوكو عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل عند البدايات، البدايات بكل تفصيلها واتفاقاتها والاهتمام بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة[108] فلا توجد كما يخبرنا نيتشه ظواهر أخلاقية في ذاتها، بل تفسيرا أخلاقي للظواهر. لقد كان نيتشه الذي ينعت نفسه أول اللا أخلاقيين، الأخلاقي الأول. في تأسيسه للبحث في القيم، وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية.

الهوامش والملاحظات:

---

(1) كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق 1998 ص8، ص231.

(2) المصدر السابق ص 215.

(3) هذا موقف الناقد الماركسي ستبان أوديف في كتابه "على درب زرادشت"

(4) عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1992 ص 34.

(5) هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد 89، ص227 ومابعدها.

(6) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1995، الولوج إلى ما بعد الحداثة نيتشه مفترق الطرق، الفصل الرابع ص137-170 وجياني فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية، دمشق 1998 ص184-191.

(7) ينتقد عبد الرزاق الداوي: في الفصل الذي خصصه لـ "نيتشه" ونقد النزعة الإنسانية كأخلاق وميتافيزيقا" هذا الاتجاه المضاد للنزعة الإنسانية لدى نيتشه، الداوي: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت1992. (ص9)

(8) يؤكد فوكو أن التعرف علي نيتشه و هيدجر كان اكبر تجربة فلسفيه عاشها في حياته، يقول: يعتبر هيدجر بالنسبة إلى الفيلسوف الأساسي .وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قرأتي له ...ولكنني اعترف بان نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف علي

توجهي الفلسفي les Nowelles litteraires 28 juin 1984 وكتب فوكو عن نيتشه عدة دراسات هي :نيتشه الجينالوجيا والتاريخ "و"نيتشه ,فرويد, وماركس "في كتابه جينالوجيا المعرفة .انظر ترجمة احمد السطاتي وبنعبد العالي ,دار طوبقال ,الدار البيضاء 1988.

(9)مصطفى لعريصة: دولوز قارئا فوكو، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثاني ص71-72.

(10) هابرماس : القول الفلسفى فى الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشى ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ص 237 .

(11) نقلا عن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 58-59، ص9.

(12) أفاض فلاسفة الوجودية في تناول فلسفة نيتشه واستلهمها وتقديم قراءات متنوعة حولها خاصة ياسبرز في "نيتشه مدخل إلى فهم فلسفته، 1936، وهيدجر التي تعد قراءته أساس فلسفات مابعد الحداثة، والذي حلل فلسفة نيتشه في دراسات متعددة أولها "كلمة نيتشه عن موت الله" 1944 والتي نشرت في كتاب "المتاهات" 1950، ومن هو زرادشت نيتشه" في محاضرات ومقالات فولججن 1954 وكتابه عن نيتشه في جزءان 1961 (أنظر مؤلفات هيدجر في عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة، القاهرة 1977). وقد قدمت سعاد حرب عرضا تفصيليا للجزء الأول من كتاب هيدجر عن نيتشه، الذي يتناول فيه إرادة القوة بما هي فناً، عودة الشبيه الأبدية، إرادة القوة بما هي معرفة، مجلة العرب والفكر العالمي: هيدجر قارئا نيتشه العدد السابع صيف 1989.

(13)وقد تتبع ستبان أوديف في كتابه على درب زرادشت التأثير النيتشوي على فلاسفة العصر الحديث، خاصة الوجوديون في تبنيهم لفلسفة نيتشه.

(14) لوكاش : تحطيم العقل(ص97) ويرى أن المركز الذي تنتظم حوله أفكار نيتشه هو الهجوم على الاشتراكية ص96، 97، 105، 106، 107، 114. وفي جينالوجيا الأخلاق يظهر ذلك بوضوح في حديثه عن "الشعب"، "العبيد" أو "العوام" أو أيضا "القطيع" لوكاش تحطيم العقل، ترجمة ألياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، د. ت. (ص105). ونجد في كتاب موجز تاريخ الفلسفة، الذي ألفه جماعة من الأساتذة السوفييت أن "فلسفة نيتشه بعيدة عن الاتساق وجد متناقضة ولكنها برغم افتقارها إلى الترابط المنطقي، واحدة في جوهرها ونزعتها وهدفها. فمذهب نيتشه مشبع بالذعر من الاشتراكية القادمة وبكراهية الشعب وازدرائه وبالسعي بأي ثمن لتفادي الهلاك المحتوم للمجتمع البورجوازي. ترجمة توفيق سلوم دار الفارابي بيروت 1989 (ص524).

(15) هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه. الفكر العربي المعاصر، العدد 58-59 ص74.

(16) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition , princeton New Jersey 1974. 1

وأيضا لوكاش :تحطيم العقل ت : ألياس مرقص دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت د.ت .

(17) فرح أنطون : مجلة الجامعة ، الجزء الثالث ، السنة السادسة ابريل 1908

(18) مرقس فرج بشارة : كتاب نيتشه ، مجلة إبداع ، العدد 9 سبتمبر 2001 .

(19) فرح أنطون ، المرجع السابق .

(20) وقد استخدم بدوي فلسفة نيتشه للتعبير عن توجهه الوجودي من جانب وتأسيس فلسفة عربية وجودية، أنظر مقدمة كتاب نيتشه مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1965 وكذلك دراستنا عن "نيتشه/ بدوي" في الكتاب التذكاري عن بدوي الذي أصدرته دار المدى الإسلامي، بيروت 2001. وأنظر دراسة بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة، والمثقفون العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 114- 115 صيف 2000 ص 139 وما بعدها.

(21) زيما: التفكيكية، دراسة نقدية ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت1996 ص 46، 47 جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة ترجمة جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر العدد 58-59 نوفمبر 1988 ص19- 24.

(22) يرى هيدجر أن كلمة "توأجاثون" تترجم بتعبير يبدو مفهوما في ظاهره وهو "الخير" وأغلب من يستخدمون هذا التعبير لم يخطر على بالهم معنى "الخير الاجتماعي" الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعني يحيد عن الفكر اليوناني، وأن كان تفسير أفلاطون نفسه للأجاثون بأنه مثال هو الذي أوحى بالتفكير في "الخير" تفكيرا أخلاقيا كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه "قيمة" أنظر هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى دراسة وترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977 ص337.

(23) الموضع السابق ص 338.

(24) الموضع السابق ص 350.

(25) W.M. Urban: Theory of value. Encyclopedia Britannica

(26) W.M. Urban: Axiology , in D.D. Runs (ed) Twenth Century philosophy , philosophical library,

(27) W.M. Urban: What is Function of the General Theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908

(28) W.M. Urban , Metaphysics and value .in Contemporary American Philosophy (ed.) G.P. Adams and W.P. Montague , Macmillan co., New York 1930, vol 2, P. 359

(29) Gilles Deleuze , Nietzsch et philosophy

نقلا عن الترجمة العربية لأسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1993 ص5.

(30) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، الياس بديوي، دمشق 1974 ص13.

(31) جيل دولوز المصدر السابق، نفس الموضع.

(32) كريستيان ديكام: فلسفة القيم، ترجمة على مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد التاسع ص83-97.

(33) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، إلياس بديوي، دمشق 1974 ص 13-17

(34)Nietzsche: Ecce Home preface 19 .

وأنظر أيضا الترجمة العربية ص10.

(35) Ibid., p.862 الترجمة العربية ص 63 : 65

(36) Ibid., p.867

(37) Ibid., p.870

(38) أنظر تحليل يوحنا قمير لمؤلفات نيتشه في كتابه: نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار الشرق، بيروت 1986 .

(39) يانكو لافرين : نيتشه ، ترجمة جورج حجا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ص128 .

(40) نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، محمد الناجي، أفريقيا الشرق 1998 ص 9.

(41) المصدر السابق ص10.

(42) المصدر السابق ص12.

(43) فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، عزمى إسلام ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1968.

(44)F.A. Olafson: Ibid.., p.194-195. IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973 P.196.

(45) نيتشه : هذا هو الإنسان ص 36.

(46) المصدر نفسه ص68. ونجد نيتشه في تناوله الأخلاق وترتيب المنافع يجعل المنفعة أساس الأخلاق، المصدر السابق ص 44 ويؤكد عليها في الفقرة 94 عن المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاق. يقول: "العلامة الأولى على كون الحيوان قد صار إنسانا هي حين لا تعود أفعاله ترتبط برغد عيش مؤقت بل دائم حين يتوجه الإنسان نحو المنفعة" ص61-62.

(47) F.A Ogafson: Nietzsch , Kand and Existentism, p.196. .

(48) يصفه نيتشه في إنساني إنساني للغاية، بأنه ممن يشبهون الرماة الذين يسددون بدقة، ويصيبون الهدف في الظلمة، في ظلمة الطبع الإنساني، وبراعتهم تستدعي الإندهاش. ص40 وهو أحد المفكرين الجريئين والهادئين، بفضل تحليلاته القاطعة والحاسمة للسلوك الإنساني ص41 أنظر نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1998.

(49) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته ، ص45-46.

(50) Nietzsche: Beyand Good and Evil. Trans by Marianne Cowan P.37-38.

(51) Nietzsche , Beyond...P.112-113

(52) R.Schacht: Nietzsche P.417-418

(53) Ibid .P. 419

(54) Nietzsche , Beyond...P.155.

(55) Ibid .P.207.

(56) Ibid .P.202.

(57) K.P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang P.169

(58) يوضح لنا دولوز في تحليله لبنية جينالوجيا الأخلاق، أن نيتشه أراد في هذا الكتاب إعادة كتابة نقد العقل الخالص وأن نيتشه، الذي يثق بالنقد وجد أن كانط أخطأ، وهو(نيتشه) لا

يثق بأحد غيره للقيام بالنقد الحقيقي وربما يعارض في الجينالوجيا كتب كانط الأخلاقية، جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، ص113، وفي سياق أخر يقارن أولفاسون F.Olafson بين نيتشه وكانط في ربطهما الأخلاق بالإرادة وأن كان نيتشه يختلف في فهمه لهذه الإرادة عن كانط ولديه رؤية مخالفة حول كيفية إدراك الإرادة قيمها المميزة. إن الإرادة الحقة عند نيتشه ليست هي التي تهتم بتوافق الإرادات الفردية، لكنها تلك التي تتعلق بالإبداع.

F.Olafson: Nietzsche , Kand and Existentionlism , P.197-198

(59) Nietzsche: on the Genelogy of morals , W. Kaufmann., P.624

(60) راجع نيتشه "إنساني... " صفحات 45 الأصل المزدوج للخير والشر، وص88 عن الزهد والقداسة المسيحيين، وص62،61 حول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية، أخلاق النضج الفردية، الأخلاق والأخلاقي.

(61) Nietzsche: Genelogy... P.628

(62) Genelogy , P.460 , P.667

(63) Ibid, P.629 قارن الفقرة السادسة عشر في الترجمة العربية ص 48-49.

(64) Ibid, P.634 وهذا ما يتكرر في ما وراء الخير والشر بصورة دائمة. خاصة في تناول قيم السادة والعبيد.

(65) Ibid, P.634

(66) Ibid, P.634 – 644.

(67) Ibid, P.647 وأيضا الترجمة العربية"أصل الأخلاق وفصلها" ، والتي أعتمدنا عليه في هذا التناول ص33،32.

(68) Nietzsche: Beyond Good and Evil,. p.104.

(69) Nietzsche: Genelogy, P.658

(70) Ibid, P.663.

(71) اعتمد عبد السلام بنعبد العالي على هذا النص لنيتشه ليجعل منه أول أسس الفكر المعاصر في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، دار توبقال، الدار البضاء 1991ص9.

(72) فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ في جينالوجيا المعرفة ، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي دار توبقال 1988 ص45.

(73) نيتشه: أفول الأصنام. حسان بورقية، محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق1996 ص7.

(74) المصدر السابق ص 36.

(75) المصدر السابق ص39

(76) المصدر السابق ص23

(77) المصدر السابق ص24

(78) المصدر السابق ص62.

(79) Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of valus P.169-174

(80) نيتشه: أفول الأوثان ص 41.

(81) المصدر السابق ص41.

(82) Nietzsche: Will to power , trans .W.Kaufmann 1967

(83) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة ص161.

(84) Magill (editor) Masterpieces of world philosophy.

(85) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition, princeton new jersey 1974.

(86)* وهو بالإضافة إلى ترجماته لمعظم كتب نيتشه، يذكره في سياق كتبه المختلفة بشكل مكثف حيث يخصص له أربعة أقسام في كتابه التراجيديا والفلسفة: نيتشه وموت التراجيديا، نيتشه ومرح سوفوكليس، يوروبيدس ونيتشه وسارتر، نيتشه في مواجهة شوبنهور. كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، كامل يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993.

(87) Nietsche : Will to Power , 1967 .

(88) بدوي: نيتشه ط4 القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1965 ص 217-218.

(89) المصدر السابق ص 226.

(90) المصدر السابق ص 236.

(91) د. صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر ط2 دار التنوير بيروت 1984 ص154- 155 وهو يرى أن نيتشه بذلك يتجاوز كل من شوبنهور وداروين تجاوز شوبنهور الذي وقف عند إرادة الحياة وتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة.

(92) إميل بريبه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ص131.

(93) المصدر السابق ص 133-134.

(94) كريستان ديكام: فلسفة القيم، سبق ذكره ص 95.

(95) عبد الرازق الدوّاي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة ، بيروت، ص39.

(96) هذا هو موقف جوليفيه في كتابه المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى سارتر، الذي يخصص الفصل الثاني منه لفلسفة نيتشه. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966 ص 57. ويتابعه فؤاد كامل في الحكم في كتابه فلاسفة وجوديون، الدار القومية، مصر د.ت حيث يقول "الواقع أن نيتشه لم يضع أخلاقا إيجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصرا إيجابيا واحدا وسط هذا الخليط العجيب من الأفكار، وهو أن الحقيقة الأخلاقية تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها "ص7.

(97) ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق 1960 ص200

(98) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ص174-175

(99) نقلا عن عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق 1986 ص129. وهذا موقف فؤاد زكريا ،الذي يرى "أن نيتشه بقدر ما كان قاسيا في نقد الروح الأخلاقية لعصره، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام، كان الدافع الذي أدى به إلى هذا النقد أخلاقيا في صميمه ص370.

(100) البير كامي: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات بيروت 1983 ص86.

(101) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ص7،5.

(102) اهتم الباحثين العرب خاصة في المغرب بتناول جينالوجيا نيتشه، نشير إلى ما كتبه عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في كتابه ميثولوجيا الواقع، كذلك وفى الفصل الأول من أسس الفكر المعاصر ص25 وما بعدهاوكذلك عبد الرزاق الدوّاي في دراسته الجينالوجيا وكتابه تاريخ الأفكار في كتابه التواريخ منشورات جامعة محمد الخامس ص57-75.

(103)عبد الرازق الدوّاى : "الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" فى محمد مفتاح وأحمد بوحسن (محرران) كتابة التواريخ ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ص 62-63 .

(104) المرجع السابق ، ص63 .

(105) المرجع نفسه ، ص 64 .

(106) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر المعاصر ص32.

(107) مقدمة ترجمة فتحى المسكينى كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق" المركز الوطنى للترجمة، تونس ، 2010،سنشير إلى أرقام صفحات الاستشهاد داخل المتن .

(108) فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ ص 52.والدوّاى : المرجع السابق ، ص68-71

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات نيتشه:

-The Will to power; trans. W.Kaufmann , and R.J.Hollingdaie, Weidenfeid and Nicolson, london 1967

- Beyond Good and Evil, translated by Marianne cowam , Gateway Editions , ltd , south bend, Indiana 1955

هناك مختارات من كتاب ما وراء الخير والشر ترجمت إلى العربية منها ترجمة د. محمد عضيمة: مختارات ما وراء الخير والشر وكذلك ترجمة الدكتور جورج كتورة الفصل الأول, مجلة العرب والفكر العالمي, العدد الثاني عام 1988 (ص 34- 47).وترجمة الكتاب عن الألمانية لجيزيلا فالورحجار ، دار غروب فى بيروت ، 1995

والترجمة العربية لكتاب أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، ومحمد الناجي دار أفريقيا الدار البيضاء 1996.

- The Genealogy of morals, trans W.Kaufmann ,

- Ecco home , trans .W. Kaufmann, new york 1967

وهما منشوران ضمن كتاب Philosophy of Nietzsche ترجمة ولتر كوفمان للإنجليزية لـلأول منهما ترجمتين عربيتين، الأولى بعنوان "أصل الأخلاق وفصلها" تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981 والثانية ترجمة فتحى المسكينى

بعنوان "فى جينالوجيا الأخلاق " ، المركز الوطنى للترجمة ، تونس ، 2010، والكتاب الثانى " هذا هو الإنسان" ترجمه مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1998 وقد اعتمدنا عليهما خاصة الأول وكتاب Human, all-too-human,.والترجمة العربية بعنوان "إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي" دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1998.

ثانيا: دراسات حول نيتشه وفلسفة القيم :

- Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of values
- W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition , princeton New Jersey 1974. i
- F.A. Olafson :IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973
- .P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang
- W.M. Urban :theory of value art. in Encyclopedia Britannica
- W.M. Urban :Axiology , in D.D. Runs (ed) Twenth Century philosophy , philosophical library,
- W.M. Urban :What is Function of the General theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908
- W.M. Urban, Metaphysics and value .in Contemporary American philosophy .(ed.) G.P. Adams and W.P. montague , macmillan co., new york 1930.
- R. Schacht :Nietzsche , Routledge Kegan paul, London
- د. أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة 2002.
- اسستبان أوديف: على درب زرادشت، دار دمشق بيروت د.ت.
- بربيه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ترجمة جورج طرابيشي، الطليعة بيروت 1987.
- أوجين فنك: فلسفة نيتشه ترجمة الياس بديوي وزارة الثقافة السورية، دمشق 1974.
- ايربان، ولبر مارشال: نظرية القيمة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية، دار النصر، القاهرة 1996.

- بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة والمثقفون العرب، الفكر العربي المعاصر العدد 114-115.
- بيير زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، أسامة الحاج، مجد، بيروت 1996.
- جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة، جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد 58-59.
- جياني فاتيمو: نهاية الحداثة والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق 1998.
- جماعة من الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، توفيق سلوم دار الفارابي ،بيروت 1998.
- جورج لوكاش: تحطيم العقل، الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت د. ت.
- جون لوك ماريون: من الشبه إلى ذات النفس، الفكر العربي المعاصر 1988 العدد 58-59.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت 1993.
- جيل دولوز: نيتشه ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت 1998.
- جوليفيه: المذاهب الوجودية، فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966.
- ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق 1960.
- سعاد حرب: هيدجر قارئا نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابع 1998.
- صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت 1984.
- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، الطبعة الرابعة 1979.
- عبد الرازق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة،بيروت 1992.
- عبد الرازق الدواي: الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار في "كتابة التاريخ منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء 1991.
- عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في "ميثولوجيا الواقع" ، دار توبقال، الدار البيضاء 1999.
- عادل العوا: القيمة الأخلاقية ،مطبعة جامعة دمشق 1960.
- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم دار طلاس، دمشق 1986.
- فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة 1968.

- كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه ميشيل كيلو، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1988.
- كامي، البير: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت 1983.
- كريستيان ديكام: فلسفة القيم، على مقلد، العرب والفكر العالمي العدد التاسع.
- مصطفى لعريصه: دولوز قارئا فوكو: مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني.
- مكاوي: دراسة عن هيدجر في مقدمة ترجمته، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977.
- فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس في فوكو: نظام الخطاب، محمد سبيلا، دار التنوير بيروت.
- ميشيل فوكو: نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، في جينالوجيا المعرفة، دار توبقال، الدار البيضاء 1988.
- هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، فاطمة الجيوشي،وزارة الثقافة السورية دمشق 1993.
- هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي 58-59.
- هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي المعاصر مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد 89.
- هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977.
- يوحنا قميز: نيتشه نبي المتفوق، دار الشرق، بيروت 1986.
- يانكو لافرين: نيتشه ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

الباب الثاني

الأخلاق والعصر الراهن

الفصل الرابع

الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة

تمهيد:

عادت الفلسفة الأخلاقية إلى الظهور فى الثمانينيات من القرن العشرين بعد أن كان قد هجرها قسم كبير من المفكرين فى فترة ما بين الحربين. لم ينتج هذا الظهور والانبعاث من عودة النظام الاخلاقى؛ بل نتج عن ظواهر اجتماعية أخرى كثيرة مثل غروب شمس الايديولوجيات والمثاليات؛ وزوال حظوة السياسى وازدهار الفردانية؛ والتقلبات التى شهدتها العائلة وحق التدخل فى البلدان التى تعيش حروبا أهلية؛ والانجاب الصناعى والتعديلات الجينية؛ والدفاع عن البيئة وما إلى ذلك. فجأة لم تعد الأخلاق منظورا إليها من زاوية القمع والمنع بل اصبحت قائمة على قضايا شروط العيش المشترك ، فراح هانس يوناس يدفع بـ "مبدأ المسؤولية" ويورجن هابرماس يدافع عن فكرة "أخلاق المناقشة" ، أما مايكل فالزر فقال بفكرة تعددية "مدارات العدالة (أو دوائرها)" ، ودرس آخرون إنسانية ممزقة لم تعد تؤمن بالمثل العليا (الله، الثورة، التقدم، الخير) لكنها مع ذلك ترفض التنازل لصالح العدميةكما لدى لوك فيرى، أندرية كومت-سبونفيل.

كانت فلسفة الأخلاق مهمة فى فرنسا فى بداية القرن العشرين غير أنها عرفت تراجعا نسبيا غداة الحرب العالمية الثانية . يمكن نسبة إعادة تجددها الحالى إلى تراجع فلسفات التاريخ .. بيد أن الطموح إلى تشكيل فلسفة أخلاقية مستقلة وحاضرة فى الوقت نفسه فى كل مجالات الفكر والعمل ينفتح اليوم على تقاليد تطورت فى البلدان الأنجلوسكسونية . يختلف أسلوب تفكير هذه التقاليد فيما تأخذه من بعض مصادر الإلهام التى يأخذ منها الفلاسفة الفرنسيون بقدر ضئيل (النفعية، التجريبية، البراجماتية، الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة).

نشير إلى ثلاث قضايا من تلك التى تشغل الفلسفة الأخلاقية حاليا كما وردت فى كتاب جان فرانسوا دورتييه فلسفات عصرنا: تتمثل الأولى فى أسس الأحكام القيمية الخلقية ؛سواء اتخذت شكل المبدأ أم لا . امتزج هذا التساؤل بالشك المعاصر فى إمكانية تصور نظرية أخلاقية سامية ؛أى لا تأخذ اختيارات الأفراد وحجم الثقافات بعين الاعتبار . تغطى الحلول المقترحة لهذا التساؤل طيفا كبيرا يمتد من الكونية الكانطية والوضعية الثقافية إلى التعددية مرورا بالنفعية.

أما الثانية ؛فهى البحث عن مبادىء للفعل توافق فى المجتمعات الديمقراطية بين العدالة الاجتماعية وراحة الفرد . وتعتبر أعمال جون رولز –نظرية العدالة وتوماس ناجل فى امكانية الايثار ويورجين هابرماس فى نظرية الفعل التواصلى مراجع أساسية فى هذا المجال .

وتتعلق القضية الثالثة بضرورة أن يجد الفكر الأخلاقى تطبيقات فى مجالات النشاط الإنسانى ؛التى تتطلب قرارات واضحة : مثل التناسل والصحة والعمل والبيئة . وينبغى ألا يخلط بين هذا الهم الأخلاقى وصياغة قواعد السلوك: يتمثل هذا الهم أساسا فى جعل الفلسفة معرفة قادرة على توضيح المشاكل ، ويجد تعبيراته فى ميدان البيولوجيا الإنسانية وأخلاقيات الأعمال وحق التأمين والبحث العلمى .

شهدت فلسفة الأخلاق انحسارا لعشريات كثيرة ، ونراها الآن تعاود الظهور منذ سنوات ، كما نرى معاودة الاهتمام بها فى الجامعة . هل لهذا علاقة بطلبات الأخلاقيات المهنية التى تظهر فى المجتمع ؟ [1]

نلمس من المجتمع المعاصر طلبا لتقنين الممارسات الأخلاقية . يبدو ذلك جليا فى مجالات :علوم الحياة والصحة وفى قطاعات أخرى؛ كالبيئة والمحيط والإعلام والعلاقات مع عالم الحيوان . كما يهتم فى عالم الاعمال كثيرا بهذه القضايا . كان هذا رد مونيك كانتو-سبربر على نقولا جورنيه فى حواره معها فى مجلة العلوم الانسانية عدد 69 فبراير 1997 ، الذى اورده جان فرانسوا دورتييه .

تحدد لنا جاكلين روس Jaccline Russ فى كتابها Pense Ethique Contemporaine (1994) مفارقة أساسية فى مجال الأخلاق فى عصرنا الحالي ، فالأخلاق ضرورية وإشكالية فى أن معا . وتتمثل هذه المفارقة في الرغبة فى العودة إلى الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة ، بعد أن غابت أو تلاشت في عصر فقد فيه اليقين وتزعزعت كل الأساسات وافتقدت القداسة . وهى ترى إن "كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية " فهناك ، تيارات فكرية جديدة ؛ الجدل الأخلاقي ، ظهور أخلاق حيوية " Bioethique"[2] أخلاق نظرية تجارية – رغم ما فى ذلك من تناقض ، إضفاء الصبغة الأخلاقية على الشؤون العامة أو الشؤون السياسية ، الأخلاق النظرية والمال . والاهتمام المتزايد بأخلاقيات البيئة ، كل شئ يجرى كما لو أن السنوات الحالية ، هى سنين تجدد أخلاقي ؛ وظهور نظريات تيارات واتجاهات تسهم جديا فى الأخلاق ، حيث يبدو كما تقول:" أن القيم هى الهدف الأقصى لحماية المجتمعات الديمقراطية المتقدمة. " إن الأخلاق النظرية تحتل " المنزلة الأولى " وان الطلب الأخلاقي يبدو انه ينمو نموا لا محددا. فكل يوم نجد قطاعا جديدا من قطاعات الحياة ينفتح أمام مسالة الواجب .

هنا تظهر المفارقة التى تلازم عصرنا و مجتمعاتنا ، مجتمعات "ما بعد الحداثة" كما يشير اليها: كارل- اتوابل Karl-Otto Apel وبول ريكور P.RICOEUR،[4] إن الأخلاق النظرية وهى موضع طلب فى كل مكان – تغرس بمشقة معاييرها وقيمها فى ارض هى أساسها ومسوغها ، بل أنها تبدو أحيانا مما يتعذر العثور عليه . ان زماننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا فى ظل أخلاق نظرية إشكالية ". يرى كارل –اتوابل فى دراسته التي صدرت ترجمته عن جامعة ليل الفرنسية 1987" "الأخلاق فى عصر العلم" ،أن العلم والتقنية يقودان فى الواقع إلى توحيد المجتمع المعولم ، كما يقودان إلى حاجة اكبر للمسؤولية . فقد بلغت النتائج التكنولوجية للعلم مدى عالميا وهى تطالب ببعث أخلاقي وليس فى وسع أية أخلاق خاصة ناجمة عن جماعة اجتماعية محددة أن تنظم مسائل بمثل هذا الاتساع وأن تجيب عن مشكلة عولمة الاقتصاد

والتقنية . يقول إن مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة تبدو أحيانا مهمة يائسة، وان الأسس التى تقوم عليها صعبة عسيرة . مهمة التأسيس هذه تبدو بطبيعتها أصعب غرض لعصرنا" . ويتساءل إذا كان التأسيس يعنى أن نجلب للأشياء المعطاة هنا – الآن مبدأ معقولية ومسوغا ، فكيف ننهض بمثل هذا العمل ، وكيف نرقى لنبلغ فكرة التأسيس الأخلاقي النظرى ؟ إن الهوة بين الطلب الأخلاقي النظري الملح ، والعمل التأسيسي الحقيقي لهذه الأخلاق، هي المفارقة".[5]

وتثير جاكلين روس قضية اصطلاحية غاية الأهمية فيما يتعلق بالفكر الأخلاقى المعاصر ، الذى ينمو باتجاه تأسيس أخلاق نظرية للسياسة و أخلاق نظرية للتجارة أو أخلاق نظرية للإعلام الجماهيري ، وهى في الأغلب اقرب إلى القواعد المهنية التي يلتزم بها المتخصص فى هذه المجالات ، أي إنها أخلاق عملية . فكيف نؤسس أخلاق نظرية لأخلاقيات عملية .

علينا أن نعود إلى أصل كلمة أخلاق Moral وأخلاق نظرية Ethique، لبيان هذا الهدف إن الاشتقاق اللغوى للـ Ethiqueالأخلاق النظرية ترجع للكلمة اليونانية La etheالتى تعنى العادات الأخلاقية ، بينما تعود الأخلاق Moralإلى الكلمة اللاتينية moresوالتى تعنى الأعراف ، والكلمتان وان كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب ، وتحيلان على مضامين متشابهة ، إلى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التى يحددها الاستعمال ، إلا أن التحليل يعطى لنا تمييزا بينهما حيث تتسم Ethique بالسمة النظرية، و تتجه نحو التفكير فى أسس الأخلاق . إنها تبحث فى قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق والأحكام الأخلاقية حول الخير والشر .

إن دلالة الأخلاق النظرية Ehiqueالبحث فى الأخلاق أى جملة القواعد السلوكية المتعلقة بثقافة معينة او مجتمع ما ، بل هى بحث فى الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيم ، الأخلاق ، الخير ، الشر سعيا إلى أسس الإلزام .

فهى تتميز عن الأخلاق بأنها ذات بعد نظرى ، إنها فلسفة للأخلاق يدور اهتمامها الأساسي بتحليل الأوامر والأحكام الأخلاقية .

فإذا كنا اليوم نتحدث عن أخلاق نظرية للتجارة أو للإعلام الجماهيرى ، أو السياسة، فهى تبدو نظرية على نحو ضئيل ، تبدو دلالتها على أنها أخلاق نظرية عملية، اقرب إلى علم الواجبات ، حيث تختلط الأخلاق النظرية Ethiqueبعلم القواعد ، ومن هنا فالأخلاق المعاصرة ذات دلالة مزدوجة -فيما ترى روس- فهى نظرية عقلانية من جهة و أخلاق تطبيقية "أخلاق نظرية حياتية " هذا التحول فى الدلالة يحيل كما اشرنا إلى تحولات فى ميدان الحداثة ، ومهمة الفكر الأخلاقي المعاصر دراسة هذا التحولات إلى الأخلاق النظرية .

الواقع الحالي وعوامل نشأة الفكر الأخلاقي المعاصر.

علينا لكى نتفهم التغيرات التى طرأت خلال السنوات الأخيرة فى مجال الأخلاق . كما تخبرنا جاكلين روس . ، أن نحاول إدراك التغير الحادث فى طبيعة الأسئلة الأخلاقية والتحليلات التى قدمت لها ، و أن نأخذ فى الاعتبار مجموعة من العوامل هى: فقدان المعنى ، غياب المنظومات الكبرى وسقوط الأيدلوجيات وتهافت الطوباويات، ظهور تقنيات حديثة زادت من قدرات الإنسان وأثرت بدورها على من أوجد هذه التقنيات، ثم أصبح خاضعا لها ، وسوف نشير بإيجاز إلى كل عامل من هذه العوامل .

ا- إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقى النظرى

لا تتشكل الأخلاق النظرية والقيم الجديدة في الغالب إلا بسبب "الفراغ الأخلاقي النظري" . فى الفراغ واللاشيء والعدمية تولد الأخلاق النظرية المعاصرة، حيث، تلاشت الأسس المعتادة ، الأنطولوجية والدينية للأخلاق . فالأزمة التى يحياها الإنسان المعاصر في عالم ما بعد الحداثة . أزمة الأسس التى تميز عالمنا ، أزمة فى الحقوق ، ومفهوم العدالة ، وهى أزمة تمس صميم

الأخلاق النظرية. حتى زالت أسس الأخلاق . وصار عمل الإنسان محفوفا بالأخطار ،إنه عصر العدمية الذي أشار إليه نيتشه.[6] من هذا الفراغ والعدمية تبدو أزمة غياب الأخلاق النظرية ، ومنها أيضا يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة. وهذا ما عبر عنه هانز يوناس Hans Jonas "بقوله: أننا نرتعد الآن فى عراء عدمية تتزاوج فيها اكبر قدراتنا مع الفراغ الذى نحيا فيه"[7] فى صميم هذا الفراغ وفقدان المعنى تظهر القيم على أنها غير ذات أساس .

ومن هنا فالسؤال المطروح على أى أساس نصدر حكما أخلاقيا ؟ كيف نتحدث عن الخطيئة ، عن المعايير الأخلاقية النظرية ، عن الأوامر ؟ من الواضح أن الأخلاق النظرية اليوم شانها شان القضايا المعاصرة تظهر مزعزعة الأساسات ، فالأسس قد تلاشت اليوم ، وغروب المعنى هو الذى يطرح بشدة التساؤل ، عن الواجب ، عن الأوامر الخلقية ، عن الإلزام .

ب- غياب المنظومات الكبرى وموت الأيديولوجيات :

وكما أوضح نيتشه اتصاف عالمنا بالعدمية فان ليوتار اظهر لنا غياب المنظومات الكبرى ، موت الأيدلوجيات والحكايات الشمولية ، فالعصر الذى نحيا فيه ابعد المذاهب والمنظومات الأحادية التى ظلت سائدة طويلا ، وذلك لتسوغ شرعية الواقع، هذا العصر تهدمت فيه الأسس فاختفاء الحكايات الكبرى يظهر بعدا أساسيا من هذه العدمية الشاملة بوصفها عصر انتهت فيه الغايات وتلاشت القيم العليا.

ذكر لنا جان فرانسوا ليوتار بعض هذه الحكايات الكبرى ، التى يؤدى اختفائها إلى سبب ظهور مفاهيم الأخلاق القادمة ، منها مذاهب القرن الثامن عشر، المرتبطة بتحرير المواطن ، وفكرة التنوير ، حيث كان التصور أن التاريخ البشرى يسير وفق غاية عقلية ، أكدها تصور هيجل لتطور الوعى فى العالم ، والماركسية فى تصور عالم لا طبقى يتساوى فيه الجميع ، أن انقلاب الأيديولوجيات،هو أصل إعادة تنظيم مبادىء الأخلاق النظرية فى عصر

الحداثة، وفى تفصيل ذلك يمكن القول أن انهيار تصور تاريخى وعدم الثقة فى قدرة الطبقات الكادحة فى تحرير البشرية ، يظهر الوهم فى كل مشروع شامل عن المجتمع – هنا ينبغى ابتكار معايير جديدة للأخلاق النظرية . وهذا ينطبق بدوره على الطوباويات .[8]

من هذه العدمية ومن اللامعنى وغياب الحكايات الكبرى ، يولد الشك الأخلاقى ، فى تلك الهاوية تظهر الحاجة الملحة لأخلاق جديدة ويحدث تمهيد لظهور صياغة معاصرة للأخلاق النظرية [9] .

جـ- سيادة الفردية

حين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الأيديولوجيات تظهر الفردية بشكل سافر ، وهذا بدوره يقتضي ويلائم ظهور قواعد سلوك جديدة حين يطرد المتعالي (المطلق) وتغيب الغائية يمهد الطريق ليتخذ المرء ذاته قيمة عليا وتسود الفردية.

وعلينا منذ البداية تحديد معنى الفردية في العصر الحالي ، حيث يمكن التمييز بين نوعين أو شكلين للفردية . فالفردية في مرحلتها الأولى ، فردية فتية تعتز بالفرد مقابل كل السلطات وتعتز بقدرته اللامحدودة على تحقيق غاياته في بناء المجتمع وتقدم العلم وتطور الصناعة ، تلك فردية القرن التاسع عشر التي بدت في شكل،تقدم، غزو ، انطلاق من أسر مختلف أشكال السلطة، إنها على ما يقول نيتشه "نوع من إرادة القوة" يتحرر فيها الفرد من قيد المجتمع ، سواء الدولة ، أو الكنيسة"

وتختلف الفردية الحالية عن فردية القرن التاسع عشر ، فهي لا تشير إلى انتصار الفرد على القواعد الإلزامية ، بل تعبر عن أفراد متمردين على كل الأنظمة والقواعد وشتى الإلزامات ، تعبر عن الرغبة في المتعة اللامتناهية ، المتع النرجسية ، إنها تعبر عن قيم الاستمتاع ، الإباحيات ، الخصائص المزاجية الجامحة ، تلك فردية عصر ما بعد الحداثة ، لقد انتهت المثل العليا ، وغاب

الإيمان بالأيديولوجيات وفقد المقدس ، ولم تبق إلا النرجسية . هنا تطرح أسئلة عديدة عن الأخلاق النظرية . فإذا كانت الفردية المعاصرة بدل من أن تصبح فضيلة واستقلالا ذاتيا صارت تدل على اللاحساسية "الأسلوب البارد" هنا يطرح على الفيلسوف السؤال التالي : ما الذي يستطيع أن يكون مصدر قبول كلي في مجتمعاتنا المعاصرة المتقدمة؟ هل يمكن للأفراد النرجسيين ، البشر المجوفين العثور من جديد على أخلاق نظرية عامة تصلح للبشرية ككل ؟ فإذا كانت هذه الفردية تميز حداثتنا المتقدمة وصارت المجتمعات ذرات مفتتة من النرجسية فكيف يكون للأخلاق النظرية مبدأ يتصف بصلاحية كلية ؟ هنا تأتي إجابات الفلاسفة المعاصرين والتي تتمثل إجابتهم على هذا السؤال في التأكيد على الحوار والاتصال. علينا إيجاد أخلاق نظرية تواصلية كما لدى هابرماس Habermas وكارل . أتوابل K- Otto Apel أخلاق نظرية للمسئولية ، هانز ليوناس ،[10] ذات أساس عقلي يتيح لها السيطرة الكاملة على الأشكال الثقافية المعاصرة ..

ومن هنا يمكن القول أن السعي لإيجاد أساس للأخلاق النظرية يشكل ردا على اندفاعات عصرنا الفردية الحامية ، للانتقال من المبعثر والجزئي والذاتي إلى الأمر الكلي ، هذا هو الطريق لتشكيل الأخلاق النظرية المعاصرة .

د - تطور العلم والتكنولوجيا .

أن العلم الذي كان مصدر تقدم الإنسان ورفاهيته وأمنه ، والذي استطاع الإنسان من خلاله أن يجد الحلول لمشاكله صار مشكلة ، حيث تحول من أداة في يد الإنسان إلى معبود يخضع له. لقد صارت العلوم والتقنيات الحديثة تثير الخوف. فالتكنولوجيا الحديثة التي زادت من قدرات الإنسان زيادة ضخمة بحيث تحول من خالق هذه التقنيات إلى موضوع لها. فالعلم اليوم صار في غاية الخطورة، فالإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد لا في الطبيعة الخارجية فقط بل في الكيان الإنساني (الهندسة الوراثية . الاستنساخ) ، فالمنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان تتدخل فيها الآن التقنية الإنسانية.[11] ينقلب كل شئ إلى

تهديد ويدعو إلى صياغة أخلاق نظرية ، سواء في ذلك التقنيات الحياتية أو الطاقة النووية وتقنيات الاتصال، وعندما يهدد خطر العلم الإنسان ، تصبح التفاؤلات القديمة بالية وحين يحقق العلم أحيانا . أعظم الشرور ، تستلزم هذه الأخطار أخلاقا نظرية جديدة". إن التقنية ليست مجرد أداة ، ليست زيادة للقدرة البشرية ، بل هي عالم حقيقي . وينتج عن ذلك أن التكنولوجيا تمثل تنظيما عاما للعالم . هنا تصبح أراء هيدجر للتكنولوجيا مبررة ، حيث تعبر التقنية عن فراغ انطولوجي، وبالتالي فهي تدعو إلى إعادة التفكير في صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة ونظرية جديدة عن المسؤولية.(12)

إن العوامل السابقة : العدمية والفراغ الروحي ، نهاية المنظومات الكبرى وموت الأيدلوجيات ، إنبثاق الفرد الخاص والسيادة اللامتناهية للمتع الحسية ، التقنيات الجديدة. تقود إلى التحول في الوجدان الأخلاقي ومبادئ المجتمع المعيارية. وهنا حين يسود الفراغ الروحي ويفقد التعالي، تظهر الأخلاق النظرية الجديدة بطبيعتها المزدوجة، بصفتها جملة قواعد وواجبات، وأيضا بوصفها فلسفة أخلاق، أسس ما وراء الأخلاق وباعتبارها أخلاق نظرية تطبيقية .

والسؤال الحاسم هو كيف يمكن في عالم توقف عن الرجوع إلى غايات وفقد كل أساس إلهي عن تقديم صياغة للأخلاق النظرية ، إن نشكل مفاهيم ومبادئ قيمية جديدة، كيف نبتكر أخلاقا نظرية جديدة؟

يقول جاك مونود J.Monod :"لا يقدر أي مجتمع على أن يبقى دون قانون أخلاقي يستند إلى قيم تفهمها أغلبية أعضائه وتقبلها وتحترمها . لم يبق لدينا أي شئ من ذلك . هل تستطيع المجتمعات الحديثة السيطرة ، سيطرة لا محددة على القدرات التي تقدمها لنا معطيات العلم على معيار إنسانية مبهمة مصبوغة بنوع من مطالب استمتاع متفائل مادي النزعة ؟ (مونود : العلم وقيمه في كتاب لاركوفرت من أجل أخلاق نظرية للمعرفة)" . والسؤال الآن عن مبادئ الفكر الأخلاقي المعاصر ، حيث لا يمكن وجود أخلاق نظرية دون مجموعة

مبادئ تستند إليها ، وعلى هذا علينا أن نبحث في المبادئ التي تحكم الأخلاق النظرية المعاصرة من حيث دلالتها المزدوجة التي أشرنا إليها، سواء في الأخلاق النظرية أو في الأخلاق النظرية التطبيقية [13]، ويمكن أن نجد ثلاث أنواع من المبادئ الأخلاقية :

الأول: والأهم والذي علينا التأكيد عليه هو الفاعل الحر المستقل وهو مبدأ أساسي في الأخلاق إلا أنه شهد في العقود الأخيرة من القرن العشرين تقهقرا جزئيا.

والنوع الثاني : تجديد لمجموعة من المبادئ التقليدية مثل :الدين ، الجهد، الواقع، المسؤولية، الحرية، التفرد والاختلاف، الثقافة الجمالية الذاتية، احترام الحياة.

والنوع الثالث : مبادئ جديدة قدمتها الفلسفة المعاصرة مثل : مبدأ التواصل. وسوف نتناول هذه الأنواع الثلاثة قبل بيان أهم النظريات المعاصرة في الفكر الأخلاقي .

أ - **الفاعل الحر المستقل** : وهو أحد المبادئ التي تنظم الفكر الفلسفي والأخلاقي كله، النظرية التي تسعى لتحديد الغايات الحقيقية للحياة الإنسانية، حيث تقوم الأخلاق والقيم على نموذج الفاعل المستقل استقلالا ذاتيا ، والمسؤول الذي يحدد لنفسه بنفسه قوانينه الخاصة دون الرجوع إلى سلطة خارجية . وهو الذي يحكم الأخلاق والأخلاق النظرية ، وينظر إليه من حيث هو مسؤول عن ذاته وأفعاله كل المسؤولية بوصفه حرا . وهذا المبدأ يسبغ كل الأخلاق الحديثة. نجد ذلك لدى : ديكارت وكانط وسارتر . لقد تناولنا من قبل الأخلاق الديكارتية . وتوقفنا عند حديثه عن الكرم بوصفه عاطفة السلوك الحر عن طريق الإرادة .

وعند كانط الإرادة تهب نفسها قانونها ، فالقانون الأخلاق لا يأتي من سلطة خارجية بل من الإنسان نفسه ، الذي يعد مواطنا وملكا في مملكة العقلاء ، وهو

مصدر القانون الأخلاقي ؛ فالقانون الذي تخضع له الإرادة الأخلاقية يصدر عن الإرادة نفسها. ونجد نفس المبدأ في الفلسفة الوجودية ، خاصة لدى سارتر ، فالإنسان هو فعل حر مسئول: إن ما هو لذاته ، قادر على أن يهب معنى لكل وضع ، حتى الوضع اللاإنساني ، وهو يجد نفسه في كل المسؤولية ولا يوجد عذر يتيح له الإفلات من هذه المسؤولية اللانهائية .

إن هذا المبدأ المتعلق بالوعي ، بالاستقلال الذاتي ، والمسؤول المطلق الحر والمبدع للقيم ، تلاشي وتقهقر جزئيا في العصر الحالي . ويرجع ذلك إلى فترة الخمسينات من القرن العشرين، حيث نشأت البنيوية على أنقاض الفلسفة الوجودية، فقد غابت الذات وظهر النسق والبنية وتحدث فلاسفة ما بعد الحداثة عن "موت الإنسان". إن غياب الذات الإنسانية أى الفاعل الأخلاقي في إطار الفلسفة البنيوية وما بعد البنيوية يشكل عاملا مقوما للأخلاق النظرية المعاصرة وتحولاتها . فبينما تميل فلسفة الفاعل إلى تعريف الإنسان بأنه فرد حر مسؤول مانحا الأشياء معنى ، تؤكد البنيوية على النماذج المجردة وأولوية البنية بالنسبة للفاعل المسؤول . وبدلا من أن يكون الوعي والفاعل واهبي المعنى والمعقولية ، نجد أن القواعد والمنظومات والعلاقات هي التي تقدم النسق الحقيقي حيث يختفي الفاعلون .

نجد ذلك لدى ميشيل فوكو M.Foucoult الذي يتساءل عن الفاعل ونشأته وكذلك عن انحلاله وتلاشيه كما في "الكلمات والأشياء" ، فالفاعل عنده يدل على شكل خالص ، وهو متحول مدرك لتحولاته أو تقهقراته . ونفس الأمر نجده في كتابه "حفريات المعرفة". وترى جاكلين روس أن موقف فوكو ليس بهذا التبسيط ، أن تقهقر الفاعل لا يمكن إلا أن يكون تقهقرا جزئيا . ومحدودا. وتستشهد بكتابه "الاهتمام بالذات" ، حيث يعني فوكو بالفاعل ، كما ينظر إليه في العصر اليوناني . الروماني، على أنه فاعل قادر على بلوغ الاكتفاء الذاتي والسيطرة على أهوائه :"إن الفاعل بوصفه علاقة ناجزة مع الذات" يظل إذن نموذجا ينم عن الفكر الأخلاقي النظري الأخير لفوكو" وهذا ما يؤكده فوكو نفسه مع شارحي

فلسفته هـ. دريفوس، ب. رابينوف في مقابلة حول جهوده في التحليل الجينالوجي للأخلاق .ونجد لدى جيل دولوز G.Deleuze في كتابه "الاختلاف والتكرار" موقفا مشابها، حيث يقدم رؤية عن الواقع بوصفها حقلا خلوا من الفاعل ومن الفردية الشخصية . فالفكر المعاصر يحملنا نحو عالم طرد منه الفاعل.(14)

إن حضور الفاعل الأخلاقي يظهر حيا في التقاليد الفلسفية ويظهر من جديد باستمرار، فلا يمكن أن نجد ابتعادا وغيابا دائما للفاعل والوعي ،أنهما قد يخلعان عن عرشهما أحيانا ، لكن يظلان في معظم الأحيان في حقل الأخلاق المعاصرة.

ب- تجدد المبادئ التقليدية للأخلاق .

يمكن القول أن الفكر الأخلاقي المعاصر لا يمكن أن ينفصل انفصالا تاما عن المبادئ الأخلاقية التقليدية في تاريخ الفكر البشري ، فهو يعيد النظر فيها ويشكلها من جديد على أسس تتفق مع مشكلات واقعنا . فلا يمكن أن توجد قطيعة بين الأخلاق المعاصرة وبين أصولها ، فهي في حوار مع التراث الأخلاقي الكلاسيكي والأسس الأخلاقية التى تحدده مثل: والمبادئ الدينية ، ومبدأ القوة ، والجهد ، ومبادئ الواقع ، والمسؤولية، والثقافة الجمالية الذاتية ، وسوف نشير في هذه الفقرة إلى كل مبدأ من هذه المبادئ التى تؤشش الأخلاق بإيجاز على النحو التالي :

المبدأ الديني : علينا أن نشير منذ البداية إلى أن المبدأ الديني قد يصلح في إطار تقليدنا لتحديد الخير والشر ، ومع هذا فنحن لا نستطيع فى إطار وجهة نظر ما بعد الحداثة القول أنه أساس الأخلاق النظرية، فالأخلاق النظرية من حيث جوهرها ليست دينية مادامت تسعى أن تنتظم وفق صورة العقل وعلى ضوء المنطق ، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن تأويل المعنى الديني ، قد يندمج في أخلاق نظرية ، ويقدم المبدأ الإلهي موضوعات مركزية للتفكير في مذاهب فلسفة الأخلاق . وعلى الرغم من التمييز بين الدين والأخلاق النظرية فإن من الممكن قيام صلات بينهما . حيث يمكن إيجاد رابطة تجمعهما ، ليس بمعنى إخضاع

الأخلاق النظرية لمذهب ديني . ففي وسع الدين أن يقدم معطيات وأمثلة للتخلق كما يؤكد كانط ، لكن أساس الأخلاق النظرية ليس دينيا. فالعقل العملي مستقل عن كل معرفة دينية، ونستطيع أن نقدم مثالا على ذلك فلسفة ليفيناس E.Levinas ، الذي ينطلق من التقليد التلمودي والتوراة ويتخذ من الدين نقطة إلهام للأخلاق النظرية ومع هذا يظل عمله تحليلا فينومينولوجيا ، فهو لا يقيم الأخلاق على أساس ديني ، بل على تجربة الأخر ، على "فينومينولوجيا الوجه" . فالوجه من خلال الشفافية يجاوز كل قدرة بشرية من حيث سموه وتعاليه ، يخبرنا في كتابه "الأخلاق النظرية واللانهائية" : "ما إن ينظر الأخر إلى حتى أكون مسئولا عنه ، وعلى هذا النحو تنعقد الصلة بالأخر كمسؤولية" ، فإذا كانت الأخلاق والأخلاق النظرية غير دينيتين وإذا لم تؤسس الأخلاق على مبدأ متعال، فإن كلام الله مع ذلك يتجلى منقوشا في وجه القريب" . فالأخلاق النظرية عند ليفيناس تستند على تجربة الأخر وليس على تجربة"المقدس"[(15)]

مبدأ الجهد والقوة : يشير هذا المبدأ إلى الطاقة وقوة العمل والنشاط والحركة المبدعة لتأكيد الحياة . ونستطيع أن نقدم أمثلة من تاريخ الأخلاق تؤكد هذا المبدأ. ينطلق سبينوزا في كتاب "الأخلاق" من مذهبه في وحدة الوجود ، يواجهنا فيه مبدأ الجهد ، وسيضطلع مبدأ قوة التأكيد المرتبط بالجسد والرغبة بدور كبير في إطار مذهبه ، وهو يدل على ما يحاول به كل شئ بقدر توفير هذه القوة فيه أن يصون (يؤكد) وجوده، وبالتالي فإن هذه القوة التي تعد أساس كل شئ، تكون مبدأ (نموذج) الأخلاق النظرية . ذلك أن الأخلاق عند سبينوزا لا تصدر عن أية مبادئ متعالية موجهة ضد الحياة ولا من الأهواء الكئيبة ، وما يرتبط بها من حقد ، لكن من قوة الحياة.[(16)]

ونجد لدى نيتشه كذلك أن الفضيلة الحقيقية ، وهي طريق القيم الجديدة يسيرها مبدأ القوة ، إرادة القوة ، بوصفها طاقة سائدة ومسيطرة ، تسعى إلى مزيد من القوة الفاعلة بصفتها ملكة مبدعة. يعود هذا المبدأ إلى الأخلاق المعاصرة عند عديد من الفلاسفة مثل جيل دولوز الذي اهتم اهتماما كبيرا بكل

من اسبينوزا ونيتشه ، وكذلك لدى روبرت مزراحي Misrahi فبدلا من مذاهب التشاؤم والمشروعات الطوباوية التي تضع المثل الأعلى تعود قوة الحياة إلى الأخلاق كما يتضح من كتابه "السعادة" حيث يقول مزراحي أنه : "لابد لكل تفكير ، وكل عمل من منطلق ، وذلك ليس كمطلب منهجي فقط ، بل كواقع فعلي.. وهذا المنطلق أو المبدأ بدلا من أن يكون منهجيا وتأمليا ، هو أولا وبصورة أصلية شئ وجودي. إنه نوع من الرغبة ، إن رغبة الفرح ، مسألة أساسية في تجربتنا ، تستوي في ذلك حال المتعة أو حال الرضا و أو حالتهما معا .. فإذا كانت رغبة الفرح الأساسي الأصلي للوجود والفكر على قدر سواء ، فإن الحياة الحقيقية ستتحدد بها . هذا الفرح هو قوة الجسد والحياة وهو وحدة القادر على الفعل .[17]

مبدأ الواقع : مقابل اسبينوزا ونيتشه نجد شوبنهور Schopenhauer يضيف لنا بفلسفته مبدأ أخر صادر عن الألم والشر الذي ينبع من الوجود . ويرى أن علينا قبول بعض الجوانب القاسية والاعتراف بها . ويمكن أن نطلق عليه مبدأ الواقع . ونجد لدى كلمنت روسه Cl.Rasset متابعة لما نجده عند شوبنهور من القول بـ مبدأ القسوة، الذي رأى فيه شكل من أشكال الواقع . إن الواقع لا يرحم ومن المناسب عدم التغافل عن هذه القسوة. إن هذا المبدأ يعني القدرة على قبول الواقع المدرك منظورا إليه من جوانبه المؤلمة والمفجعة .

مبدأ المسؤولية : وهو مبدأ قديم نجده لدى أفلاطون في كتاب الجمهورية حيث يؤكد في الكتاب العاشر أن كل إنسان مسؤول عن اختياره أما الألهة فلا دخل لها[18] . وهو مبدأ نجده ساريا في الفلسفة حتى الوجودية المعاصرة، خاصة لدى سارتر كما ذكرنا من قبل. والمسئولية في الفكر الأخلاقي المعاصر أساس في فلسفة هانز يوناس ، لقد صارت تمتد إلى حد بعيد جدا في المستقبل ، فمسئوليتنا تتجه إلى أعمالنا الماضية التي ينبغي علينا الاضطلاع بها من جهة ثم إلى عالمنا القريب ، كما تتجه نحو المستقبل .

ثمة تحول جذري لنظرية المسئولية لدى "يوناس" في كتابه الذي يحمل نفس الاسم "مبدأ المسئولية" يتناول المسئولية في الأخلاق المعاصرة في الزمان وليس الأبدية. وتظهر بوصفها حفاظا على الحياة في المستقبل.[19]

ويرى جيل ليبوفتسكى G. Lipovetsky فى كتابه " غروب الواجب " إن فكرة المسؤولية التامة لا يمكن أن تكون غير مؤلمة ، فالعمل وفقاً لها عملاً شاقاً ومؤلماً. "إن مبدأ المسؤولية يبدو على أنه عين روح الثقافة ما بعد الأخلاقية. فإذا امتنع فصل نداءات المسؤولية عن تقديم فكرة الإلزام الأخلاقى كانت سمة هذه النداءات المميزة هى أنها لن تدعو فى أى مكان إلى تضحية الذات على مذابح المثل العليا".[20]

مبدأ الحرية والمساواة : والمقصود هنا ليس الحرية الميتافيزيقية ، بل حرية القدرة على الفعل ، بما تنطوى عليه من حريات متعددة ، حرية التعبير ، حرية الاستمتاع بالملكية فى حماية القوانين دون الخضوع لقسر الغير . ويمكن القول إن مبدأ الحرية يلقى التعبير عنه فى الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية المعاصرة مع مبدأ المساواة . وهذا المبدأ المزدوج هو نفس المبدأ المعروف : لكل إنسان حق متساو فى أوسع جملة من الحريات الأساسية ، فالحريات متساوية للجميع والفكر الأخلاقى النظرى المعاصر بتأكيده الحق فى الحريات الأساسية يتفق والجهود النشطة لجماعات حقوق الإنسان ، ويرجع إلى جهود الفلاسفة فى تأكيد هذا الحق مثلما نجد لدى اسبينوزا فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" والذى يؤكد أن العدالة تعتبر المواطنون متساوين ، وتصون بالتساوى حق كل واحد منهم.[21] و الأمر نفسه فعله روسو Raumeou فى كتابه "العقد الاجتماعي"، الذى يؤكد فكرة المشاركة المتساوية فى الحقوق الأساسية بفضل تأثير العقد والحياة الاجتماعية .

وقد أستمر هذا المبدأ وتطور وأعيدت صياغته لدى جون رولز J. Rowls الذي تناول في أعماله مبدأ العدالة . الحرية السياسية ، حرية الفكر، حرية التعبير

، حرية الشخص . يقول في كتابه "نظرية العدالة" : "ينبغي أن يكون لكل شخص حق متساو في المنظومة الأوسع للحريات الأساسية للجميع ،وأن يكون هذا الحق متسق مع المنظومة ذاتها للآخرين " . أن رولز فى تحليله للعدالة لا يفصل بين الأخلاق والسياسة، فالعدالة لا تنفصل عن كلاهما.[22]

وهو المبدأ القائل بوجوب قبول أنواع التفاوت الاجتماعية والاقتصادية، والاختلافات شريطة أن تكون لصالح الأقل حظا ، وأنها تكفل لهؤلاء وضعاً مرضياً . أن أنواع التفاوت تنظم لصالح كل فرد . إن القول بالاختلاف مبدأ سائد فى الفلسفة المعاصرة ، وقد أسهم رولز فى التأكيد على الاختلاف فى مجال السياسة والأخلاق . يرى إن من الواجب توزيع المنافع على نحو يفيد منه الأقلون حظا، وهو مبدأ يصحح فى آن واحد مبادئ الليبرالية ومبادئ الاشتراكية ، انه يتوسط بين تقليدين ، طالما أن رولز يقول إن بعض أنواع التفاوت أمر مقبول عندما تفيد الأقلين شأن .

ويمكن أن نستنتج من تفاعل المبدأين ، السابق والحالى ، المساواة والاختلاف أن لدى رولز اهتماماً بالإنصاف ، مراعاة للتفاوت . إن الفكر الأخلاقى السياسى يقدم هنا للحداثة مبدأ عدالة حيث يصحح الإنصاف تجرد القانون.

مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية : يرجع مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية إلى العصر اليونانى ، حيث تؤلف الأخلاق النظرية وعلم الجمال شيئاً واحداً . الخير والجميل يتحدا سوياً بحسب العبارة اليونانية Kalonkathon ، الذى يؤكد امتزاج وارتباط القيم الجمالية والقيم الأخلاقية ، فالأخلاق النظرية وعلم الجمال يتوافقان ويتضمن أحداهما الأخر ضمن وحدة الثقافة والمعرفة .

توارت فكرة تطبيق الإنسان القيم الجمالية على حياته الخاصة فى العصر الوسيط ، ثم وجدت فى عصر النهضة ونجدها فى القرن التاسع عشر لدى أوسكار وايلد O. Leliate وفى الفلسفة و الأخلاق النظرية المعاصرة لدى

ميشيل فوكو ، الذى يعود فى ذلك التصور إلى العصر اليونانى القديم . وقد كتب هـ . دريفوس ، وب. رابينوف فى كتابهما " فوكو: مسيرة فلسفية" أن الهدف الأساسى الذى ترمى إليه هذه الأخلاق كان من نوع جمالى. أولا هذا النوع من الأخلاق كان مشكلة اختيار شخصي فحسب . ثم إنه كان وقفا على حياة عدد قليل من الناس ... وان سبب هذا الاختيار كان إرادة تحقيق حياة جميلة ، وان يترك للآخرين ذكرى عيش جميل ، الأمر الذى كان يشغل بال القدماء أكثر ، إنما هو تكوين ضرب من الأخلاق التى تشكل جمال الوجود"[23] . لقد عاد هذا المبدأ اليونانى إلى الحياة فى الأخلاق النظرية المعاصرة نتيجة أسباب متشابكة منهاً إن فكرة علاقة الدين والأخلاق النظرية تميل إلى التلاشى ، وأننا نرفض أن تتدخل منظومة شرعية فى حياتنا الأخلاقية ، الشخصية ، والمبدأ الجمالى يقدم لنا حلاً فى مجتمع يكف فيه القانون عن تقييد الفرد .

مبدأ التحديد الذاتى وإحترام الحياة : وهما من المبادئ التى تتيح لنا أن ندرك على نحو افضل منطلقات جديدة للأخلاق الحياتية (الحيوية) فهما يسودان الدراسة التى تدور حول قضايا الأخلاق النظرية التى يطرحها تقدم الطب والبيولوجيا

أ. مبدأ التحديد الذاتى للفاعل القادر فى مجال الطب ، وهو اسم جديد لمبدأ الاستقلال الذاتى ،والذى لم يتلاشى ، لأنه يظهر فى " البيوايتيقا " وفكرة الموافقة الذاتية المستقلة ، التحديد الذاتى ، تحيل إلى احترام الشخص ، وهو أحد أسس "البيوايتيقا" ينبغى أن يكون احترام الحياة محدداً بشكل صارم ، وان يحظى بقبول فلسفي بالمعنى الصحيح . أن احترام الحياة لا يعنى الرجوع إلى مجرد ذات بيولوجية، بل هو أخذ كيفية الحياة بعين الاعتبار ، الحياة كما يجب أن يحياها الشخص.[24]

علينا أن نشير إلى أن احترام الحياة من حيث كونها حياة ، هو مبدأ قديم فى البشرية لدى كل الشعوب والديانات والفلسفات ، حيث نجده حاضراً فى الفلسفة

الهندية القديمة وفى التقاليد اليهودية المسيحية ، إلا أن احترام الجسد الحى ، الوجود المشخص، الكائن العضوى الذى يتصف بانتمائه إلى مصير يرسخ فى المسيحية ، وفى الفكر الحديث ، فى القرن الثامن عشر لدى كانط والتاسع عشر عند بردون.

إلا أن ما نريد أن نؤكد عليه هو أن الأخلاقيات الحيوية Bioethique المتعلقة بكرامة الإنسان ، هى أعلى إلى ما لانهاية من مجرد الحياة . تعود إلى الفكرة الكانطية بأن الإنسان غاية فى ذاته ، ويمكن صياغته على النحو التإلى ، أعمل على نحو أن يخضع نظام الحياة للشخص.

يتضح لنا مما سبق أن إبداع الأخلاق النظرية أو التطبيقية يقتض تجديد مبادئ قديمة ، إلا أنها حاضرة أحيانا فى الديانات أو الأخلاق التقليدية .وإن كان هذا لا يعنى أن الأخلاق النظرية المعاصرة تقتصر على إعادة إقامة مفهومات أو قضايا قديمة ، وأنها عاجزة ، على هذا النحو عن تقديم ملاحظات عن الماضي . إلا أن هذا المبادئ القديمة وجدت طريقها فى فلسفات جديد على يد : يوناس ، ليفيناس ، فوكو ، رولز . J. Rowls ان الأخلاق المعاصرة ، وهى تتخطى أنواع اليقين التقليدية ، تندفع فى مخاطرة لا محدودة إذ تدمج بعض منجزات الماضى التقليدية ، تعتنق التراث الثقافى ، الذى لولاه لخسر مشروع الأخلاق النظرية قوامه كله . بمعنى إننا يمكننا القول والتأكيد على ان ذاكرة التقاليد تنصهر فى مغامرة الأخلاق النظرية الجديدة .

مبدأ جديد : النشاط التواصلى .

ونجد هذا المبدأ لدى هابرماس الذى يمثل الجيل الثانى من مدرسة فرنكفورت وهو مبدأ التواصلية ، ويمكن ان نعود بأسس هذا المبدأ الجديد ، إلى تصور العقلانية والخطاب على نحو ما وجدت من فتجنشتين إلى أوستن. ومفهوم الاتصال، مفهوم حديث ، وهو يشغل منزلة كبرى فى الفكر المعاصر . ويدل فى إطاره العام على معنى عام جداً ، على ذلك التبادل بالإشارات أو الرسائل الذى

يجرى بين شخص و أخر ، أو بين جماعة وأخرى . والتفكير أيضا اتصال ، و النظر العقلى يعود إلى مبدأ الاتصال واللغة .

وتجد الأخلاق المعاصرة في اللغة والتفاهم المشترك والحوار . كما لدى هابرماس أساس الأخلاق . ما دام التواصل يقدم نموذج للتخلق ، حريص على أن يعمل عبر الحوار القائم على الاحترام المتبادل وغياب العنف ، لذا فإن المسألة الأولى التي ينبغي أن توجه الأخلاق النظرية ، هي العقلانية التواصلية التي تهدف إلى تفاهم الفاعلين . حيث يظهر فيها الفعل العملي مرتبطا ارتباطا وثيقا بتحليل اللغة تحليلا فلسفيا يرتبط بالبحث اللساني .

ويمكن أن نرجع جذور التواصل أو الاتصال في فلسفة اللغة إلى الفيلسوف الألماني فريجه ، الذي ذهب إلى تقدم اللغة على الفكر .وأيضا لدى فتجنشتين المتأخر ،كما يظهر ليس في "**رسالة منطقية فلسفية**" بل في"**بحوث فلسفية**" حيث يهتم بألعاب اللغة، ويرى أن ممارسة اللغة مصدر كل عقلانية وأيضا، كما أشرنا لدى أوستن. إن أوستن عندما أعاد الممارسة اللغوية إلى سياق العمل فإنه فتح أيضا الفلسفة أمام الاتصال، ونجد كل ذلك قد أدمج في الأخلاق النظرية عند هابرماس.

يجمع هابرماس الأخلاق والتواصل ، فالعقل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص تعمل وفق قواعد حيادية ، هو ما يسود عمل هابرماس ، فهو يرجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ مجال الأخلاق النظرية ، وسوف يتضح ذلك لنا بالتفصيل حين نتناول النظريات الأخلاقية التي قدمها الفلاسفة المعاصرين في الفقرة التالية.

ثانيا : نظريات الأخلاق المعاصرة.

سوف نتناول في هذا القسم عدد من المذاهب التي قدمها الفلاسفة المعاصرين مثل: مذهب الرغبة عند جيل دولوز ، والسعادة عند مزراحي ،

والأخلاق النظرية للتعالي عند لفيناس ، وأخلاق الحوار عند كارل . أوتوابل-Karl Otto-Apel ، وأخلاق التواصل عند هابرماس Habermas، وأخلاق الحضارة التقنية عند هانز يوناس ، وأخلاق الجمال عند ميشيل فوكو ، وأخلاق العدالة والإنصاف عند جون رولز.

1- مذهب الرغبة والسعادة :

يمكن تناول ما قدمه دولوز ومزراحي تحت عنوان مشترك هو أخلاق المعطى التى يطلق عليها البعض أخلاق الكمون (*)، فهي لا تتأسس بالانطلاق من مرجعية مثل أعلى كلي وراء هذا العالم ، بل تنبع وكامنة داخل هذا العالم ، في قلب ما هو معطى لنا هنا والآن ، نحن بإزاء عودة عن المتعال والمقدس شطر الرغبة والسعادة والفرح والواقع حيث تترسخ قيمنا ومعاييرنا الأخلاقية.

لقد كان دولوز في كتاباته الأولى يهتم بمفهوم الرغبة اهتماما خاصا ولكن لقاءه بالمحلل النفسي فيلكس جاتاري بعد أحداث مايو 1968 في فرنسا جعل فكره يخرج من الإطار الفلسفي التأملي إلى مناطق جديدة أكثر عينية كالتحليل النفسي والسياسة.

يعتبر دولوز وجاتاري في كتابهما "أوديب مضادًا" أن التحليل النفسي الفرويدي ليس إلا وسيلة في يد الرأسمالية؛ فهو عبارة عن عملية ملاحقة للرغبة من أجل السيطرة عليها والتحكم فيها .وتتجلى عملية تدعيم التحليل النفسي للرأسمالية في مجموعة من التعريفات والإجراءات ؛التي يتناول من خلالها مفهوم الرغبة يتبنى التحليل النفسي تعريف أفلاطون للرغبة باعتبارها فقدان ، ولكنها في حقيقة الأمر نقصد الرغبة وذلك من وجهة نظر دولوز؛ إنتاج. ويجعل التحليل النفسي الرغبة مرتبطة بالجنس فقط كما يجعل اللذة هي هدف الرغبة وغايتها

(*) كماعند إبراهيم صحراوى فى ترجمته لكتاب جان فرانسوا دورتين فلسفات عصرنا فى تناوله اعمال جاكلين روس أخلاق الكمون ص 265 وهى ترجمة فى خاجة إلى توضيح

بحيث يكون الحصول على اللذة تخلصا من الرغبة القائم على تعميم عقدة أوديب ، وبالتالي يقوم بتهميش الدور الأكبر للمجتمع في عملية خلق الرغبة ودور المجتمع في عملية الكبت .[25]

وقد وصلت عملية التضامن بين التحليل النفسي والرأسمالية لمواجهة الرغبة وتشويهها وحصرها إلى أن أصبحت "أريكة المحلل النفسي هي المكان الوحيد لمواجهة الواقع، هي الأرض الأخيرة للإنسان الأوربي في عالم اليوم". إن الاختلاف بين دولوز والتحليل النفسي يظهر في تصور الرغبة . وهذا ما يتضح فى دراسة تحمل عنوان " مفهوم الرغبة عند جيل دولوز".[26]

إن فرويد اكتشف الرغبة ومنطق تشكلها وتولدها وأنها الليبيدو، الدينامو؛ الذى ينشط داخل الإنسان وينتج مختلف الرغبات والتعلقات والارتباطات النفسية. ولكنه عمل على تغريب الرغبة عندما سجنها في حدود ضيقة ؛هي حدود الأسرة وتفاعلاتها النفسية (عقدة أوديب). وقد انتقد مؤلفا "أوديب مضادًا" تصور التحليل النفسي للرغبة وتوسعا في فهمها حيث صارت مجالا اجتماعيا لتوليد الهذيانات وخلق الأوهام ؛موضحين أن اللاشعور (مسكن الرغبة) ليس ملكية خاصة بالأسرة وإنما هو مجال مشترك بين الناس.

إن "أوديب مضادًا" أقرب إلى أن يكون مراجعة وتعديلا على التحليل النفسي الفرويدي، وذلك لتشابهات عديدة بينه وبين أعمال ماركيوز في التحليل النفسي مثل "أيروس والحضارة" كما كتب اشرف منصور في أوراق فلسفية؛ فالعملان يشتركا في نظرتهما للفرد موضوع القمع في الحضارة المعاصرة. ومؤلفي العملين يريدون أن يتوصلوا إلى مفهوم مختلف عن الذات أو الشخص ليتفادوا التشخيص القمعي الاستعلائي للفرد عند فرويد [27]

ينقسم "أوديب مضادًا" إلى جزأين : الأول يتعلق بنقد مفهوم عقدة أوديب الذي استخدمته مدرسة التحليل النفسي ، والجزء الثاني يتعلق بدراسة النظام الرأسمالي وعلاقته بالفصام Schizophrenie لقد هاجما اختزال فرويد للرغبة

وحصرها في نطاق الأسرة (عقدة أوديب). ودعا إلى النظر إلى الرغبة نظرة أوسع وأعم من حيث كونها تسري من جهة في الجسد الاجتماعي بأكمله ومن حيث كونها تعبر جسد الفرد الواحد بأكمله ، فالحقل الاجتماعي بمجمله مجال لتجلي الرغبة من حيث هي "سيولات آلية". [28]

يعتبر "أوديب مضادا" أول عمل نظري يستوحي مبادئ حركة مايو 1968. ويرى البعض أن ما حدث من تغير جذري أثناء أحداث مايو لم يكن هدفه استبدال نظام سياسي بنظام سياسي أخر وإنما هو البحث عن الرغبة البديلة، عن رغبة لمجتمع اجتماعي، حيث تكتشف علاقات جديدة بين الناس ، رغبة قوية تزعزع صرح الاستعمار والاستغلال والاستلاب والظلم الذي أرهب الناس بصورة مهولة شكلت تركيبته الضخمة سواء كانت قريبة أو بعيدة عن السلطة .وبإمكان الرغبة وحدها أن تعيد من جديد الأمل لهؤلاء وتجعلهم من جديد مقموعون بإرادة القوة التي هي إرادة الحياة.

كان النقص هو قوام الرغبة ، وما الرغبة سوى هذا النقص ؛ لذا فهى تفسر أننا دائما ما نطلب، وهذا الطلب لا يمكن سوى أن يختص وأن لا يحدث ذلك إلا عندما ننتقل من الرغبة إلى اللذة (أنا ناقصة) الذات المنقوصة هذا هو كوجيتو النقص الذي مثله مفهوم الرغبة في التقليد الفلسفي الكلاسيكي منذ أفلاطون حيث الانتماء إلى النقص تجلى بصورة واضحة مع تأكيد النفي ورفض الحياة التي عكستها الإرادة الارتكاسية في المادية حيث كانت الرغبة تمثل النقص عند أفلاطون[29]

تظهر الرغبة عند دولوز وجاتاري Guattarri على أنها أساس الأخلاق والسلوك، فهي قوة مبدعة للقيم ، نتاج للواقع ، حيث تتخذ السيالات الحيوية عبر الرغبة طريقها نحو الحكمة دون الانفصال عن قدرة جسدنا على الفعل . فمن أجل تأسيس الأخلاق النظرية علينا البدء بتصور الرغبة لا باعتبارها نقص كما كان يتصور أفلاطون، في محاورة المأدبة على سبيل المثال ، حيث تصور الرغبة

على أنها نقص وعدم كمال ، فالإنسان يسعى إلى ما ينقصه للوصول إلى الوحدة المفقودة . وهذا التصور الأفلاطونى نجده أيضا في المسيحية ونفس الأمر عند فرويد.

ومقابل ذلك تدل الرغبة عند اسبينوزا على عمل وابتكار وليس على نقص . وقد عاد كل من دولوز وجاتاري في "أوديبا - مضادا" إلى إحياء هذا المفهوم ، فبدلا من تصور الرغبة نقصا نجدها تفيض بالحياة ، إنها إبداع ووسيلة للحكمة ، فالرغبة والجسد، قوى إيجابية تتيح لنا بلوغ الفرح والسعادة ؛هي إبداع يقوم بعيدا عن الموت والشعور بالإثم، قوة لانهائية ، لا تتساوى باللذة . فإذا كانت اللذة سارة، بل ولا غنى عنها فإنها تقطع مسيرة الرغبة ، توقفها ، إنها (اللذة) تعني توقف القوى المبدعة الحيوية ، الرغبة لا اللذة تدل على ظهور الأخلاق النظرية . ويمكن توضيح ذلك بعبارة موجزة ، هي أننا بالرغبة ، بالجسد ، بالفاعلية ننزع إلى القوة، ليس باعتبارها منافسة وصراع ، بل بوصفها أبداع ، خلق قيم جديدة ، فالفاعل يبدع هذه القيم باعتناقه الحركية المبدعة ، حقيقة الرغبة تحرير السيالات الحيوية بعيد عن كل تصورات مثالية مجردة[30].

انطلاقا من اسبينوزا ونيتشه ، ومن الرغبة الإنسانية بوصفها إرادة قوة تظهر لدى دولوز أخلاق فرح نظرية ، قائمة على القوة والجهد . فنظرية الرغبة بعد تخليصها من مفهوم النقص ، تعود في أن واحد إلى الفرح والحكمة ، ضمن القوة والفعل ، الطاقة وتأكيد الجهد فلو كانت الرغبة نقص لكانت حزنا بينما هي على العكس ، فالقدرة التامة للرغبة كما لدى سبينوزا فضيلة وحكمة . ومن هنا يذهب دولوز وهو يحدثنا عن اسبينوزا إلى أن نقد الأخلاق النظرية ، هي إرادة المرء أن يحيا حياته وليس إنقاذها ، تجربة الحد الأقصى من الفرح .

يكشف مفهوم تنظيم الرغبة باعتباره أداة مركزية لتنظيم التعدديات عن أصالة فكر دولوز ، كما يخبرنا محمد ابكيرا [*]أن الرغبة مشبعة بإيجابية غير محددة من

---

[*]مجلة أوان العدد (5).

الطاقة والقدرة على التنظيم ، أنها امتلاء لدينامية خلق وتوليف، .. أنها انفتاح دائم الانفتاح ، أنها لا تفتقر مع ذلك إلى أي شئ. إن الرغبة لا يمكن أن تفتقد أي موضوع لكونها موضوع ذاتها . كما أنها لا حد لها ، لكونها غاية ذاتها . محايثة تماما وجذرية للرغبة (ص. 156) إن مسألة منع المتعة هي بالضرورة الدفع إلى الاعتقاد في وجودها . منع المتعة يستلزم أنها موجودة. هل المتعة موجودة برغم منها أم أنها منعدمة الوجود ؟ هل هي ممكنة أم مستحيلة ؟

كتب محمد ابكير موضحا ، أن لاكان يحاول أن يتبرأ من هذا التناقض بإرجاعه إلى فرويد، ومع ذلك فالتناقض قائم. ولأن المنع أو القمع يضمن وجود المتعة ، يكفي رفع الممنوعات والحواجز التي يواجه بها "القمع" الرغبة تتحقق (ص157) ودولوز يلتقي مع لاكان حيث ينبغي التخلي عن فكرة الرغبة ككناية على غياب وجود ، لكي تصبح إيجابية وتأكيدية وحقيقية.

يتخذ البعض، في المقابل ، موقفا نقديا مضادا من تأكيد دولوز وجاتاري على الرغبة حيث أن التباعد عن مبدأ الحرية يبلغ أقصى درجاته ، في مجال تحقيق الرغبة ، حين تجتاح الرغبة كيان الفرد كله ، وتصبح فلسفة الرغبة فلسفة كيانية واحدية ، أي فلسفة تؤكد أن كيان الفرد يرجع كله إلى مبدأ واحد هو مبدأ الرغبة . ويرى ناصيف نصار أن موقف صاحبا "أوديب مضادا" لا وجود إلا للرغبة وللاجتماعي ولا شئ غير ذلك . وهو ما يعني عنده أن الرغبة ليست موجودة في الاستهلاك وحده ، بل في الاستهلاك والإنتاج . من حيث هي لحظتان في عملية واحدة تختصر كيان الفرد كله وتتطابق فيه "الماهية الإنسانية للطبيعة والماهية الطبيعية للإنسان"وهو من هذا المنظار لا معنى للحديث عن حرية الفرد في التعاطي مع رغباته ؛ لأن الرغبة هي المبدأ الوحيد الكامن والظاهر في كيان الفرد ونشاطه . والفرد يصبح"ماكينة راغبة"[31]

ورغم أن البعض يرى فيما قدمه دولوز نوعا من الإبهام ، والتمويه وأن كتاب "أوديب . مضادا" يمجد المتعة دون عراقيل . فإننا نجد في هذا القول تبسيط

واختزال للأخلاق التوكيدية لدى دولوز ، فهو حين يعود إلى اسبينوزا ، وعندما يدعونا أن نرى القوة المبدعة لهذه النزعة الرامية إلى الاستمرار في الكون ، فإن ذلك شكل من النجاة ، من العلم العملي ، لقد علمنا اسبينوزا فيما تقول "روس" أن الجهد ملء وبذل قوة . إن الأخلاق النظرية هنا إدراك لذاتنا الحقيقية ؛ التي هي رغبة مبدعة ، الحياة في نماء متصل ، هذا ما يدعونا دولوز في أثر سبينوزا ونيتشه إلى معرفته .

ما نجده لدى الوجودية من تناول للخبرات الأليمة المفجعة والعبثية من كيركيجارد، إلى سارتر . رغم الاختلافات بينهما . حيث تجربة القلق ووحدة الكائن أمام الإمكانات اللانهائية ، الألم، الاضطراب واليأس ، يشعرنا أننا على مسافة بعيدة من السعادة ، حتى السعادة التي تحدثنا عنها الأيديولوجيات واليوتوبيات هي سعادة مؤجلة ، حيث يبدو التاريخ على أنه مسيرة نحو غاية هادفة بعيدة ، أنها لسعادة غريبة تلك التي تعدنا بها الأيديولوجيات واليوتوبيات ، أنها سعادة موت ، تجريد ، بؤس وفراغ ، أنها سعادة مثل أعلى ينسجه الخيال الجريح. وعلى هذا فإنه حين تغيب المنظومات الكبرى ويحل اللايقين في السياسة محل الأيديولوجيا وتتلاشى السعادة اليوتوبية ، يصبح من الجائز في هذه الحالة الحديث عن السعادة واتخاذها أساس أخلاق نظرية[32].

وهذا ما نجده لدى روبرت مزراحي في كتاب "السعادة" ، صحيح أن السعادة في الغالب تبدو فكرة بسيطة فجة ، إلا أن من الواجب الانطلاق منها ، لأن السعادة والفكر التوكيدي هما مبدأ الأخلاق النظرية . لكن علينا أن نتذكر هنا أن نظرية السعادة في الأخلاق لها حضور في التراث الفلسفي، أنها غاية الأخلاق، وهدف الحياة الإنسانية المستندة إلى العقل . وإذا كانت السعادة على هذه الصورة "الفاعلية الحرة البالغة الكمال" كما تذكرنا الفلسفة عند أرسطو السعادة هي الغاية القصوى للحياة . وتمتزج بالسعي للفضيلة . وهي السعادة = الخير الأقصى، القاسم المشترك في المذاهب الأخلاقية اليونانية ، إذا كانت السعادة على هذه الصورة ألا تكون أساس للأخلاق المعاصرة [33] .

إن الرغبـة بـالمفهوم الواسـع والفلسـفى للمصـطلح توجـد فـى قلـب الطبيعـة باعتبارها حركة نحو المستقبل . الانسان رغبة ، أى رغبة فى الفرحة . ليست المأساة التى تحدد الوضع الانسانى ، بل الفرحة هى التى تفعل ذلك .

وهناك ثلاث مضامين أساسية للسعادة : فرحة الفرد بتأسيس حريته ، والحب والاستمتاع بالعالم . فى البداية يسمح التفكير وهو الاداة الأساسية واللبنة الأولى فى بناء السعادة ، للفرد بأن يصبح حقيقة مصدر قراراته؛ المتعلقة بنمط حياته الذى يفضله على أى نمط آخر . المكون الثانى هو الحب . بعدما يؤسس الفرد حريته يذهب للقاء عامل جديد من عوامل السعادة هو العلاقة الايجابية بالاخر فى الحب والصداقة والعلاقة الاجتماعية . لكن هنا ايضا لا نستطيع الاكتفاء بالتأكيد الطبيعى على أن العلاقة بالآخر هى جزء من السعادة . على الفرد المؤسس أن ينجز تحولا فى النظرة إلى الآخر الذى لن ينظر إليه مطلقا على أنه موضوع كما هو الحال فى أغلب الاحيان ، بل معترف به كفاعل . واذا كانت لكل واحد هذه النظرة للآخر فان الأفراد سيهجرون النزاع وسيبنون علاقاتهم على أسس جديدة ، على المبادلة والكرم ، بينما هى مبنية عادة على الانقلاب ، أى على التبادل من نوع أعطينى –أعطيك (مقابل بمقابل) وعلى نزاعات السلطة.

العامل الثالث والأخير من عوامل السعادة التى تحدثت عنه هو الاستمتاع بالعالم .. حيث توجد الفرحة التأملية ؛التى تتمثل فى تقدير جمال الطبيعة ، أو نوعية الأعمال الفنية أو ايضا ثراء نص شعرى أو سردى . هناك ايضا فرحة العمل التى يهى اظهار للقدرة على الابتكار لدى الفاعل . يجد بعض الافراد سعادة أكثر فى شكل كهذا من أشكال الاستمتاع بالعالم . انواع السعادة التى يبتكرها الافراد ينبغى أن يوجد على الاقل البعدان الأساسيان التاليان : التفكير المؤسس للحرية والاستقلال الذاتى والمبادلة المؤسسة لوعى الآخر.[34]

ويمكن القول إذا كان الفرح عند دولوز هو حركة فإن السعادة شمولية تحكم الوجود. وإذا كان الفرح لحظة فإنها تعني الوجود بأسره . إن مزراحي يتجاوز اللذة

الفورية المباشرة ويهتم بهذا التطلع ، الذي ينظم الفاعل نفسه ويكون ذاته في حقل علاقات اجتماعية . فالسعادة بناء علاقات ، صلة جوهرية مع العالم ومع الأخر. إنها عاطفة شبه أنطولوجية ، هنا تصبح إدراك الذات مصالحها مع الوجود أنطولوجيا؛ اتصالا مع حقيقة الأشياء. يقول مزراحي: "إذا كان الله (الكائن) موجودا فإنه سيكون الفرح ذاته ، ولأن الواقع البشري هو المقر الوحيد للفرح ؛يمكن القول . مجازا . إن الضمير الإنساني أشبه بالإلهي منذ أن يبلغ الفرح ذاته"[35].

ومن جهته يجعل أ.كومت-سبونفيل من السعادة هدفا للفلسفة ولمضمون الأخلاق نفسه . يتعلق الأمر بممارسة متحررة من كل أمل ومن كل خوف ومن كل ندم وتأنيب ضمير . تتموضع الأخلاق ، بوابة العبور إلى الحكمة ، فى درجة الصفر من الأمل وتتحول إلى طوباوية . الأمل ، وبعيدا عن أن يكون توقفا أو جمودا للروح ، هو انفتاح على سلام العقل وراحته : هو السعادة ليسا سوى شىء واحد؛ هو الكمال . يغذى المقدس حداثتنا فى بعض الأحيان.[36]

ما نسميه يأس الضواحى ؛"ضواحى المدن الكبرى" هو أن الناس ليسوا فى وضع يمكنهم من أن تكون لهم هذه العلاقة النشيطة والارادية بالمستقبل ، لأنهم لا يملكون أمر أى شىء تقريبا أبعد من اليأس بالمعنى الذى أعطيه لهذا المفهوم، ليس بوسعهم إلا الأمل : الأمل فى ربح اليانصيب ، الأمل فى سعادة لا يملكون أمرها ، الأمل فى حدوث شىء ما .. هذا أيضا ما يعدهم به السياسيون . لكن لا شىء يحدث أبدا إلا بالعمل ، والعمل ليس قضية أمل ، بل هو قضية ارادة إن لم نكن انت وانا مهمشين مثل شباب الضواحى هؤلاء ، فذلك لأن مستقبلنا بأيدينا على الأقل فى جزء منه .

لا يكمن الفرق فى أن لنا أمل أكثر مما لديهم : بل لأننا فى حالة رغبة أكثر مما هم فيه وليس لأن لنا ارادة أكثر مما لهم ، ولكن لأن أمر مستقبلنا بأيدينا فى جزء مهم منه . يتعلق الأمر بقليل من الأمل وبكثير من الرغبة ، لكننى أكرر مرة أخرى أنه لا يمكنن الرغبة إلا فيما نملك أمره ، ما يفترض أن شيئا ما يتعلق

بنا فى الواقع . .. ما ينبغى أن نخرج منه هو فكرة أن الرغبة نقص لشىء ما . لن نستطيع أن نكون سعداء إلا بشرط الوصول إلى الرغبة فيما هو كائن وليس الرغبة فيما ينقصنا . ما أسميه بالرغبة العاملة ، الرغبة اليائسة ، وهو ايضا ما نسميه بالحب ، هو فى حقيقته : لا نستطيع أن نأمل إلا فيما هو غير موجود ، لا نستطيع أن نحب –فيما عدا الوهم – إلا ما هو كائن مثلما هو الحال فى النسق السوسيوسياسى يتعلق الأمر بالأمل القليل والرغبة الأكبر ، الأمر نفسه فى النسق الأخلاقى أو الوجودى ، علينا اذن أن نأمل قليلا ونحب كثيرا . تتكثف فلسفتى كلها هنا ، فى هذا النقد للأمل ، فى هذا المديح للارادة والحب .[37]

إن أخلاق السعادة تمثل انتقالا إلى طراز جديد للوجود ، انتقال إلى الغبطة الكاملة . إلى إدراك ذاتنا الفاعلة ، هذا الجهد الذي هو قوة وحركة يتبين لنا على ضوء ما سبق أن مزراحي في "كتاب السعادة" يؤسس الأخلاق النظرية على أفكار اسبينوزا أكثر من مذهب السعادة عند القدماء.

2- أخلاق التعالي الديني عند ليفيناس

ويرى سان هند Sean Hand في الفصل الذي عقده على فلسفة ما بعد الحداثة أن التأثير الرئيسي الذي بات واضحا في السنوات الأخيرة في فلسفة ما بعد الحداثة والنموذج الفعال للأساس الأخلاقي لمستقبل الفلسفة هو عمل ايمانويل ليفيناس (1908-1995)؛ ذلك من خلال تقديمه الفلسفة الظاهرياتية إلى فرنسا مما كان له تأثير في جيل من الفلاسفة في الفترة القريبة من الحرب العالمية الثانية . وإن كانت هذه المعرفة انطبعت بميراثه اليهودي ، الذي قاده باستمرار إلى أن يتحدى النظرة إلى الوجود كمشروع عند هيدجر وتأكيده أنه فقط من خلال المسئولية عن الشخص الأخر يكتسب الوجود الإنساني بالفعل معناه الجوهري[38]

خصص ليفيناس أعماله في وقت من الأوقات لتعريف المثقفين الفرنسيين بظاهريات هوسرل . وقد اعترف جان بول سارتر فيما بعد بأهمية أعمال وترجمات ليفيناس في تعريفه بهوسرل واكتشافه لفكره في باكورة أعماله "نظرية

الحدس في ظاهريات هوسرل" وهو في الرابعة والعشرين من العمر.

من خلال أعمال ايمانويل ليفيناس . كما كتبت كاميليا صبحى . نستطيع أن نتبين محورين فكريين فمن ناحية ، نجد دراسته وتعليقه على التمرد ؛الذى يرتكز على نصوص دينية ، ومن ناحية أخرى هناك الكتابات الفلسفية للظاهرياتية ؛التي تقف عند حد الوصف والتجربة المشتركة .وتجدر الإشارة إلى أن ليفيناس لم يكن يحب أن يتم فصل أفكاره بشكل مبالغ فيه ؛كما كان يكره أن يمزج هذين المحورين، بل أنه رفض صفة المفكر اليهودي التي ألصقها به البعض ومن بينهم الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار.

لقد استمد ليفيناس فكرته عن تفرد كل "وجود إنساني" من فكر هوسرل الذي اكتشف الأنا من خلال التجربة ، ويرى أنها تتجاوز كل شئ . وكذلك استمدها من فكر هيدجر؛ الذي عرف الإنسان على أنه الحيوان الوحيد الذي يعلم أنه سيموت. وقد أصدر 1961 أهم أعماله "الكلية واللامتناهي" ، الذى أنتقد فيه الاختزال لدى النوع البشري ، وهو يعقد بصورة منهجية مقابلة بين الذات والآخر قاطعا الطريق أمام أوجه فلسفة التمهيد. وقد رفض أن يرى في الأخر صورة طبق الأصل لنفسه فهو يقول: إن الآخر يبدو من ناحية شيئا لا يمكن المساس به ، لكنه من ناحية أخرى تحت رحمتي تماما. ومن هنا فإن وجود الآخر في العالم إنما يفسح أمام الفكر فرصة أخلاقية لخلق علاقة مع "اللامتناهي" وفي كتابه "حرية صعبة : دراسة حول اليهود" 1963 والذي أضاف إليه عدة نصوص 1976 ثم 1984 ذهب في بحثه عن أخلاقيات الزمن الحديث [*]، إلى أبعد مدى ممكن ، وإذا كان قد أبدى توجها إزاء بعض المعتقدات العبرية التي ترتكز على عمليات الإبادة التي قامت بها النازية، فإنما كان يهدف من وراء هذا إبراز ما تنطوي عليه من حكمة أبدية .. وإذا تتبعنا فكر ليفيناس لتبينا أن جميع الموضوعات التي تناولها إنما جاءت فكرتها الأساسية من أهم أعماله "الكلية

[*] كما ترى كاميليا صبحي في كتابها نماذج من الفكر الفرنسي المعاصر

واللامتناهي" أما بقية كتاباته فكانت تدعم الفكرة الأساسية خاصة كتاب "أبعد من مجرد الوجود "1974.

يعد إمانويل ليفيناس Levinas من أهم معارضي المنظور الأنطولوجي للآخر عند هيدجر وذلك باسم المنظور الأخلاقي في خصوصيته غير القابلة للرد، صورة "للوجه" أي للمطلق كما في كتابه "الكلية واللامتناهي" إن تأمل ليفيناس متجه صوب الموجود وأن كان من الأصح أن نقول أنه متجه صوب الوجود ، لأنه يعترف بامتياز الموجود على الوجود. وبذلك يعكس الترتيب الذي وضعه هيدجر . والموجود يتبدى له أساسا على أنه الوجه Le Visage، الوجه الإنساني ، وما نشعر به من وراء هذا الوجه الإنساني ، وما نحس به عند مطالعته ، هو اللا وجه الإلهي Le non – Visage divin. يظهر المقدس أو التعالي في أخلاق ليفيناس ، ليس باعتباره أساس ، بل باعتباره يهب الأخلاق النظرية معناها . إن إعطاء الأخلاق النظرية ، الشكل والمضمون يتم من خلال العودة إلى الدين والتقاليد الدينية التي ترسم طريق التخلق ، دون أن تكون جوهره وأساسه .

يعني ليفيناس في كتابه "الكلية واللامتناهي"بنقد الشمول نقدا جذريا . إن إرجاع كل التجربة ، وكل ما هو معقول إلى شمولية تجمع الشعور بالعالم ، ينم عن محاولة تركيب كلية ، لا يدع خارجه أي شئ ويصبح على هذا النحو فكرا مطلقا ". حيث يغدو وعي الذات، وعي كل شئ .

لقد استند ليفيناس في ذلك إلى نقد المفكر اليهودي فرانز روزنويج F. Rozersweig (1886-1929) للرؤية الشمولية ، فقد نشر روزنويج كتاب "هيجل والدولة" تجاوزا للفلسفة الألمانية وعودة إلى المصادر اليهودية . لقد تحول من فكرة الشمولية المرتبطة بالنظر الفلسفي الكلي نحو"نبضة الحياة ذاتها" ، الوقائع التي لا تنحل إلى سواها، الإنسان ، سرمد الحب. يبحث ليفيناس متابعا روزنويج وراء الشمول عن نمط تجربة قصوى لا ترد إلى سواها في(الأخلاق

واللانهائية).[39]

وكما عارض ليفيناس في نقده للشمولية المذهب الهيجلي ، فقد عارض أنطولوجيا هيدجر ، الذي أنكر الميتافيزيقا الغربية وأكد على أولوية الوجود ؛الذي تم نسيانه في حضارتنا الحديثة . يؤكد ليفيناس مقابل ذلك على العلاقة بالآخر . فالعلاقة مع الآخر أكثر حسما من العلاقة بالوجود . ليس الوجود أو الأنطولوجيا هي المسألة الأساسية ، بل الأخلاق النظرية ، العلاقة بالأفراد . لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن المذهب وعن التجريد. علاقة "الوجه . وجه" علاقة اللقاء بالآخر . فأنا أدرك مسؤوليتي أمام الوجه ؛تنبثق الأخلاق النظرية أمام وجه الأخر، عبر علاقة الإنساني. إن اللقاء بالآخر هو الإحساس بالمسؤولية تجاهه.

رؤيتي "للآخر" هي اضطلاعي بمصيره ، ماذا يوجد في الوجه؟ الأخلاق بوصفها مسؤولية ، أمام الوجه أدراك المعنى ، فالوجه هو مرآة الروح ، وفي المأثور أن بشاشتك في وجه أخيك صدقة . في الوجوه ندرك المعنى ، ندرك اللامتناهي. من هنا تتجاوز فينومينولوجيا الوجه البشري عند ليفيناس أنطولوجيا هيدجر، على هذا يهب التعالي الديني الأخلاق النظرية معنى. إنني في الوجه أدرك الحضور الحقيقي لله. لا يقول ليفيناس أن الأخر هو الله، بل يقول إنني أسمع في (وجهه) كلام الله" إن الأخلاق النظرية عند إمانويل ليفيناس؛ إنما تنهل من التعالي: إدراك الأمر، تمر إلى تجربة اللامتناهي إلى كلام الله".[40] إن الموجود يظهر لليفيناس على أنه هو الوجه البشري ، أما ما وراء هذا الوجه البشري ؛فإنه يوجد شئ نشعر به ونحس به حين نقرؤه في هذا الوجه؛ وهذا الشئ هو الله الذي لا وجه له.

يرى ليفيناس أن علينا أن نحتفظ دائما بالمساحة التي تفصل بيننا وبين الوجود العام. وهذا بالضبط فيما يرى لاكروا ما اسماه كانط "الاحترام" أن جذور فكر ليفيناس موجودة لدى كانط حيث أنه لا يتحدث عن معرفة حقيقية بالأخر إلا

علـى المسـتوى الأخلاقـي. فالصـلات الاجتماعيـة "الـوعي الأخلاقـي"هـي علاقـة شخصية مباشرة. بمعنـى أن "الوجـه للوجـه" هو التجربـة الأصلية المعطـاة مباشرة فـي وجـه الإنسـان، فوجـه الإنسـان فـي الحقيقـة لـيس ردا علـى سؤال،بل هو الشـئ المصاحب لما هو سابق على كل سؤال.والوجه ليس تعبيرا عن حقيقة أعمق بل هو تلك الحقيقة ذاتها. الوجه لا يعني شيئا أخر غير ذلك. أنه يعبر عن نفسه في نفسه، فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده أمامي وبواسطة هذا الوجود وليس ثمة ما يدعو إلى وضعه في حقيقة أكثر شمولا حتى نفهمه:أنه موجود وهو يرفض أن يكون ملكا لي أو لقدراتي.ويقدم نفسه بنفسه.لأن الذي يقدمه هو الآخر الأكبر.

لقد كتب كـانط فـي "أسـس ميتافيزيقا الأخـلاق" : أن الكائنـات العاقلـة تسمى أشخاصـا لأن طبيعتها تقودها وتوجهها بصفتها غايات في ذاتها . أي باعتبارها شيئا لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب، وبالتالي شيئا يمثل حدا يقف في مواجهة كل ما يحلو لي من تصرفات ويكون موضع احترامي. وليفيناس يؤكد في الوعي الأخلاقي ما قاله كانط في "الجميل" . أي انه . هذا الشعور الأخلاقي . تجربة بلا مفهوم . فالعلاقة التي تقوم بيني وبينك بين "أنا" و "أنت" هي الانفتاح أمام بعد يوصلني إلى أعلى ، إلى الدين نفسه . ذلك أن "الآخر الأكبر" يحضر هنا بصفتين، الآخر الذي تقوم علاقة بيني وبينه وهو يفصح لي عن "وجه" ويفتح بعدا يوصلني إلى أعلى أي أن وجوده يتخطى بلا حدود مقاييس معرفتي [41]

3- الأخلاق وعلم كارل-أوتوآبل

يقدم لنا كارل . أوتو ابل K. Otto Apel – الذى لم يعرف فى العربية بشكل كامل- مشروع جماعـة اتصـالية وأسـس الأخـلاق النظريـة . حيث يطـرح أسس الخطـاب الأخلاقـى ، الـذى توسـع فيـه هابرمـاس. ينطلق آبل من الأخـلاق النظرية لتحليل المشكلات المعاصرة ويكشف عن عوائق تأسيس الأخلاق النظرية تأسيساً عقلياً لصالح المجتمع البشرى ككل . فالحاجة إلى الأخلاق أكثر إلحاحا

فى هذا العصر من أى وقت مضى . خاصة بعد فشل الاتجاهات الوضعية فى تناول المشكلات الأخلاقية ، فالموضوعية العلمية لا تقدم لنا أى إسهام فى هذا المجال.

يرى آبل أن من يفكر فى علاقة العلم بالأخلاق فى المجتمع الصناعى المعاصر يجد نفسه فى وضع اشكالى ، فى مفارقة . فهناك حاجة ملحة إلى أخلاق نظرية كلية قادرة على ان تلبي مطالب المجتمع البشرى بأسره من جهة وفى نفس الوقت هناك التكنولوجيا المتطورة التى تسعى إلى تنميط العالم فى عصر العولمة ، ومع هذا فمهمة الفلسفة فى رأيه التى ترمى إلى تأسيس أخلاق نظرية كلية لم تكن شاقة فقط بل تتسم باليأس فى حقبة التطور العلمى والتكنولوجى التى نحياها . هذا ما يؤكد عليه فى كتابه "الأخلاق النظرية فى عصر العلم" .

يلاحظ أوتوآبل أن خطر الإبادة بالحرب وبالتقنيات الحديثة لا يقتصر على دوائر صغرى، على حقول خاصة ، بل على العكس يشمل الإنسانية كلها . إن التقنية ، الصناعة تقود إلى إشكالية كلية ، مادامت دائرة الحياة الإنسانية مهددة، وعلى مستوى العالم أو فى ظل ما يسمى بالعولمة، تطرح منذ الآن ، بإلحاح ، المشكلات الأخلاقية النظرية المرتبطة بمسؤولية جمعية . إن تأسيس الأخلاق النظرية يبدو ضروريا حيث يعمل العلم والتقنية فى حقل كلى .[42]

وعلى الرغم مما سبق ، فهناك تعذر تأسيس الأخلاق النظرية انطلاقاً من العلم . فكما رأينا فإن التقنية الشاملة الكونية تتطلب وتثير التساؤل الأخلاقي ، فإن الوضعية ترفض وتستبعد الأخلاق . فالعلم يهدف أن يكون حيادياً فيما يتعلق بالقيم. حيث لا يمكن من وجهة نظر العلم ، ولا نستطيع استنتاج معايير أخلاقية بدءاً من الوقائع الموضوعية والعلمية ، فالمعايير القيمية والأخلاقية تتنتمى إلى المجال الذاتى اللاعقلانى .

هذا هو موقف الفلسفة التحليلية التجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية

، التى تحصر اهتمامها فى تحليل اللغة، وترفض المتيافيزيقا والقيم ، فهى تدع القضايا الأخلاقية لعلمى النفس والاجتماع وتكتفي بتحليل الأسس التي تقوم عليها النظريات الأخلاقية أو ما تطلق عليه الميتا . أخلاق.

معنى ذلك أن الأخلاق النظرية فى عصرنا هى فى آن واحد أمر ملح ومحال مادامت الفلسفة العلمية تستبعد الإلزام(ما يجب)وتظل فى مجال الوقائع التجريبية .

لقد أظهر "أوتوآبل " ان الفكر التحليلى يحرص على الموضوعية من الناحية العلمية ، مقابل الفلسفة الوجودية التى تؤكد على القرار الأخلاقى الذاتى وتنادى به. وهو يرى انهما يتكاملان ولا يتعارضان . ذلك إن أحدهما تعاون الأخرى فى نوع من تقسيم العمل ، إذا تعترف إحداهما للأخرى بالتبادل بمجال المعرفة العلمية الموضوعية ، ومجال القرارات الأخلاقية الذاتية. حيادية أخلاقية وفق التحليلية وذاتية أخلاقية وفق الوجودية تتكاملان ، دون طرح آية أجابه عن مشكلة عصرنا، التى هى مشكلة تحديد الأساس.

يذكر آبل أن الوضعية والتحليلية حين يقبلان إشكالية العلمية، فهما ليسا حيادين من الناحية القيمية. بل المسألة على العكس من ذلك تماماً، إنهما يفرضان مسبقاً وجود أخلاق نظرية. ويوضح لنا ذلك على النحو التالى:إن موضوعية العلم مقبولة على أساس افتراض وجود جماعة "البرهان"، "جماعة العلماء". فالبرهان من حيث صلاحه المنطقي يحيل دائماً على جماعة مفكرين يتوصلون إلى تفاهم بين أشخاصهم ، فكل عالم حتى فى أبحاثه الخاصة يخضع برهانه أو استدلاله، ولو بصورة ضمنية، لجماعة يرجع إليها. إن لغته الخاصة، كما يذكر آبل لا تتيح له بناء العلم:بل من الضرورى لجوئه إلى برهنة عقلية مشتركة لدى الجميع. يقول:"أن صحة الفكر تتعلق أساساً بتسويغ المنطوقات اللغوية فى جماعة برهنة فعلية"(43)

وعلى ذلك يتمثل فضل آبل كما تؤكد . جاكلين روس . فى رده كل فاعلية

علمية إلى جماعة العلماء ، تلك الجماعة الحاضرة حتى وسط الذاتية . وهو على ذلك يدخل اللغة العامة فى قلب العلم نفسه ، الذى يريد أن يكتفي بالوقائع المعطاة فقط ، ومع هذا فهو يرجع فى رأيه إلى القيم . ولا يتكشف على أنه حيادي قيمياً كما تؤكد الوضعية . فالواقع أن الافتراض المسبق لوجود جماعة العلماء ، التى يطلق عليها جماعة " البرهنة " يحيل إلى معايير أخلاق نظرية . إن الجماعة التى تشكل أفق العلم تفتح أمامنا باب الاعتراف المتبادل بين الأشخاص . ودون ذلك لا يوجد علم .

والسؤال هل تحيل فكرة جماعة برهان على أمر أخلاقي ؟ فإذا كان المنطق والعلم يفترضان هذه القاعدة مسبقاً ، فهل ينتج عن ذلك أن نكون تلك القاعدة أخلاقية وبعبارة أخرى : هل فى وسع –حتى الشيطان –لو انضوى إلى جماعة البرهان إلا يتخلى عن إرادته الخبيثة ؟ والإجابة عند آبل : إن الشيطان لو انخرط فى الجماعة يترتب عليه أن يتصرف كما لو أنه قد تغلب على الأثرة ، أى انه يخضع للإلزام .

يتضح لنا وجود " ينبغية " فى نظر آبل ، صادرة عن العلم . وان كل تسويغ منطقى يفترض إطاعة معايير أخلاقية أساسية . ويعطى على ذلك مثال . فالكذب الذى يجعل كل نقاش وحوار محال ، هو أساس المنطق والعلم . يرتبط ذلك فى نظر آبل بتحليل جانب اللغة الإنجازى . إن فرضاً مسبقاً ، إنجازا يعمل خلف كل منطوق يتناول الواقع . فالقول فعل . وهو ليس عودة إلى عمليات فكرية فحسب بل إلى أساس تواصلى يتطلب موافقة الآخرين دون عنف أوكذب . يعتمد آبل فى ذلك على نظرية سيرل " أفعال اللغة " والخلاصة إن المنطق والحقيقة يفترضان جماعة برهان لا تنفصل عن معايير أخلاقية .

يشير بوزيد بومدين في دراسته ايطيقا التواصل ونقد العقل الاداتي ، إلى زيادة الاهتمام بالتواصلية .وكارل . أوتو أبل أستاذ الفلسفة بجامعة فرانكفورت زميل هابرماس والذي تأثر بالبرجماتية خاصة لدى شارلز بيرس الذي قدم عمله في

كتابه "تحويل الفلسفة" في مجلدين "شرح وفهم و"أخلاق الحوار "اللذان يطرح فيهما الإشكاليات المتعلقة بأساس الأخلاق انطلاقا من البرجماتية المتعالية . ايطيقا التواصل(الحوار) تعد اليوم مرجعية الفلسفة الأخلاقية وتشكل ظاهرة العودة للمتعالي التأملي للأبحاث التواصلية.

فالتواصل يتوجه نحو الذاتية لخلق أخلاق الحوار . وأبل يعمل منذ صدور كتابه "الأخلاق في عصر العلم"حول المشكلات التي ترتبط بالأخلاق والنظرية الأخلاقية والتواصل أو ما يسميه أحيانا الحوار . وتتخذ أبحاثه اتجاهين: الأول تتابع في العمق التفكير والبرجماتية المتعالية، أي المشكل التأسيسي، تأسيس عقلاني للأخلاق.والثاني خلق منطق شكلي ضروري Apodictique، وفق قوله التأسيس لأجل الأخر .

ويمكن القول أن المحور الأساسي الذي ينطلق منه المبحث هو الإجابة عن سؤال لماذا الكائن متعقل ؟ والمحور الثاني لماذا كائن أخلاقي ؟ وقد اعتمد أبل على البرجماتية المتعالية للإجابة عن هذين السؤالين ويحاول في كتابه "الحوار والمسئولية" الإجابة عن المحور الثاني من الإشكالية الناتجة من أخلاق التواصل.[44]

المقاربة التى يمثلها آبل تعد المقاربة الواعدة فى نظر هابرماس ، الذى أعلن أنه مدين لآبل فى هذا الاطار ، فقد أثنى عليه فى العديد من السياقات على الرغم من الاختلاف القائم بينهما . ومقاربتهما المنطلقة من أخلاقيات المناقشة؛ تعد مقاربة متميزة لسؤال الأخلاق فيما يسمى بالفكر ما بعد الميتافيزيقى.

تشكل محاولة آبل تأسيس مبحث الأخلاق الكبرى أو ماكرو-أخلاق اجابة عن الوضعية الراهنة المتمثلة فى الازمة الايكولوجية ، لكن فى الوقت نفسه يشير آبل إلى المفارقة التى تطرحها مسألة التأسيس هذه . ففى نظره ، بقدر ما نحن فى حاجة إلى هذه الأخلاق ذات المنحى الكونى ، بقدر ما نجد صعوبة فى تحقيقها[45]. وهذا التناقض هو وليد التفكير فى العلاقة بين الأخلاق والعلم .

فالعلم بالنسبة إلى آبل أصبح يطرح العديد من التحديات الأخلاقية الخطيرة التى تمس جوهر الانسانية جمعاء فى وجودها لأول مرة فى تاريخ البشرية ، لذلك فالمطلوب تضافر الجهود لمواجهة هذه الوضعية الناتجة عن النمو الصناعى والتطور التكنولوجى والمنافسة الاقتصادية بين الدول الصناعية التى اسهمت فى تلوث البيئة ، ولهذا فالاشكال المطروح عند آبل هو كيفية البحث عن صيغ ملائمة لمواجهة هذه التحديات ومراجعة السياسات التى تتبناها الدول الصناعية الكبرى حفاظا على "المجال البيئى للانسانية"(46)

أمام هذه الوضعية،المطلوب، ضرورة التفكير فى اتيقا-المسؤولية التضامنية ، ذات بعد كونى ، بحيث تكون معاييرها صالحة بينذاتية . بالنسبة إلى آبل ، فهو لم يكتف بمنطلقات النظرية النقدية ، بل أثار انتباهه اسهام هانز يوناس بخصوص أخلاق المسؤولية من جهة ، وتقرير نادى روما فى السبعينات من جهة ثانية . هذا التقرير الذى نبه إلى خطورة الوضعية الحالية فى زمن العلم ، ودق ناقوس الخطر ، ومن ثم ضرورة تحمل كل واحد مسؤليته تحسبا لما سيحدث فى المستقبل . (الأشهب ، ص24)

يتقاسم آبل مع يوناس فكرة اتيقا-المسؤولية بوصفها اتيقا كونية . جوابا عن هذه الوضعية؛ ألف آبل كتاب "الأخلاق فى زمن العلم" . وهو كما يوضح محمد الأشهب محاولة فلسفية أولية دعا فيها إلى ضرورة تأسيس معايير أخلاقية كونية بناء على أخلاقيات المناقشة ، وهى أخلاق تتأسس على افتراضات ترنسندنتالية . افتراضات ذات طابع كونى مفارقة للتجربة وملزمة لكل الاطراف المشاركة فى العملية التواصلية . انطلاقا من هذه الافتراضات يركز آبل جهوده الفلسفية على الدعوة الى توجيه العلم توجيها أخلاقيا ؛ أى الحديث عن علم معيارى موجه بأخلاق . فمنطق العلم الذى ينادى به آبل مخالف لمنطق العلم المستند للعقل الأداتى النظرى كما نجد عند بوبر ، انه منطق معيارى يفترض هرمنوطيقا وأخلاقا معياريين . (الأشهب ،السابق ،ص25)صحيح أن الازمة الايكولوجية تعد تحديا خطيرا يواجه الانسانية إلى جانب التهديد النووى ، لكن كارل أتو آبل فى

حواره مع الفيلسوف الأرجنتينى دوسيل Dussel يصل إلى الاقرار ايضا بأن الفقر هو المشكل الأساسى ؛الذى يواجه الانسانية ؛والذى يمكن أن يهدد الاستقرار العالمى اذا لم يتم التفكير فى نوع من التوزيع العادل للثروة بين الشمال والجنوب ، وللاشارة ، فدوسيل يمثل أخلاق التحرر فى أمريكا اللاتينية إلى جانب أخلاقيات المناقشة لآبل . (ص26)

فهاجس اخلاق المسؤولية عند يوناس وامتداداتها فى أخلاقيات المناقشة بوصفها اتيقا المسؤولية عند آبل ، موجه نحو المستقبل نظرا إلى التحديات التى افرزها العلم فى العصر الراهن .إذ لم تعد الإنسانية منشغلة بايجاد حلول للمشاكل الاجتماعية والسياسية فحسب ، بل أصبح مفروض على الإنسان المعاصر التفكير فى ايجاد حلول لمشاكل جديدة تعترضه باعتباره نوعا من الطبيعة . فى الجزء الذى خصصه آبل لتحليل كتاب يوناس كما يذكر الأشهب، اعتبر أن أخلاق المسؤولية ليوناس لها راهنيتها خاصة فى زمن الأزمة الايكولوجية وهو يحيل إلى تقرير نادى روما لسنة 1972 حول حدود النمو .(ص70)

يقدم آبل تصورا مخالفا لتصور يوناس ، الذى يربط المسؤولية بالذات . بينما يجعل آبل المسؤولية من خلال المناقشة؛ إلى مسؤولية جماعية أو ما سماه بالمسؤولية المشتركة . وهذا يعنى أن كل عضو فى جماعة التواصل المثالية غير المحدودة يتحمل جانبا من المسؤولية فيما يحدث وفيما سيحدث مستقبلا ولا تستثنى هذه المسؤولية أحدا كما عبر عن ذلك آبل "ان الأمر يتعلق اليوم يتنظيم ، وفى اطار مناقشة عملية ، مسؤولية جماعية للتضامن ازاء الأفعال الجماعية.(ص72)

لقد مثل ادراج آبل مبدأ المسؤولية فى اطار براديجم فلسفة اللغة وربطه بأخلاقيات المناقشة ، قيمة مضافة مقارنة مع يوناس . لأن الهدف الذى يريده آبل هو التركيز على فكرة المسؤولية فعلا وممارسة لها امتداده وحضوره فى الفضاء العمومى . فلا يكتفى المعنى بالمناقشة عنده بأن يتمتع بالحقوق الكامنة

فى المناقشة ، بل المطلوب منه أن يتقاسم المسؤولية مع الآخرين لايجاد حلول معقولة للمشاكل المطروحة والتحديات التى تواجه الإنسان بوصفه نوعا من الطبيعة . لمواجهة مثل هذه التحديات فان المطلوب عند آبل اتيقا-سياسية، هدفها المشاكل المطروحة على المستوى الكوكبى ، باعتبارها تهم الجميع .

نرى الجزء الثانى من كتاب "المناقشة والمسؤولية" ؛الذى حاور فيه هانز يوناس . حيث خصص فصلا كاملا ناقش فيه مبدأ المسؤولية ، وهى قراءة بناءة تبين كيفية استثماره لمبدأ المسؤولية فى اطار أخلاقيات المناقشة؛ مما جعله يميز مبحثه فى هذا المستوى مقارنة بهابرماس . وفى الجزء الثانى من الكتاب يرفض آبل بشدة أخلاق الاقتناع لفيبر ، الذى ينطلق منه يوناس . ويرى الأشهب أنه تجدر الاشارة إلى أن آبل وان كان ينطلق من كانط ، فهو يفضل تسمية مبحثه بأخلاق ما بعد كانط وهو العنوان الفرعى لكتابه . ويؤكد ان ما يميز أخلاقيات آبل فى هذا الباب ، هو استثمارها لمبدأ المسؤولية لمقاربة التحديات الراهنة التى تواجه البشرية ، لكن فى اطار مناقشة جماعية مسؤولة . ومن أهم القضايا التى توقف عندها فى كتابه (ج2): البيئة والنمو الديموجرافى والعلاقة مع العالم الثالث ومسألة العدالة الاجتماعية والتطبيع مع الماضى الألمانى . إضافة إلى مواضيع أخرى فى المجلد الأول مثل : السلاح النووى ، وأخلاقيات الرياضة.(ص71)

وتلاحظ روس إن آبل صاحب منظور متعال يعود حتى إلى " ما قبل " جماعة الاتصال . وهذا ما يشكل معنى الملفوظات وصحتها ويجعلها جائزة . وتصف هذا بإننا إزاء فلسفة من نمط التعال الكانطى . وهذا ما أشار إليه جان مارك فيرى فى كتابه "هابرماس أخلاق التواصل" بقوله : "إن فكرة جماعة الاتصال ، وهى جماعة غير محددة وبريئة مثالياً من العنف ، تبدو على أنها المرجعية اللازمة لكل ممارسة إنسانية مشفوعة بمعنى ، لذا فإن "آبل" لا يخشى الكلام على تأسيس أقصى للعقل" . ويعترف هابرماس نفسه بفضل محاولة آبل عليه ، يتضح ذلك فى قوله: "إن فيلسوفاً من الفلاسفة الأحياء لم يؤثر على توجيه فكرى مثل آبل ، انه . وكما سنلاحظ . هناك تحولاً مهماً لدى هابرماس ، الذى

يؤسس الأخلاق النظرية ، أخلاق النقاش (الحوار) على ذرائعية كلية بينما شيد آبل فلسفة عقلية من النمط الكانطى .[47]

4- **هابرماس والأخلاق التواصلية**

قدم هابرماس Habermas الذى يعد أحد أهم الفلاسفة المعاصرين الأحياء وأبرز الفلاسفة المعاصرين نظريته الأخلاقية التى تتميز بإعادة إحياء واستدعاء كانط والفكر النقدى والتنويرى فى عدة أعمال هى : "نظرية الفعل التواصلى"،"الأخلاق والتواصل"وأسمه كاملا بالألمانية "الوعى الأخلاقى والفعل التواصلى"1983، "القول الفلسفى فى الحداثة"، و"فى أخلاق المناقشة" 1991.وتتأسس هذه النظرية عند هابرماس على المناقشة والحوار من أجل بناء معايير أخلاقية متفق عليها للحفاظ على المجتمع ووحدته وترابطه .

استفاد هابرماس من انجازات علم اللغة والنفس والاجتماع وعلى فلسفة كانط الأخلاقية تحديدا من أجل صياغة فلسفته التواصلية مثلما افاد من جهود زميله كارل أوتو آبل ونظريته أخلاقيات المناقشة . ونجد تطويرا لنظرية هابرماس النقدية التواصلية وانتقالا بها من مجال أخلاقيات الحوار والمناقشة إلى الفلسفة السياسية ، خاصة فيما يتعلق بالديمقراطية أو ما يطلق عليه الديمقراطية التشاورية. وتعد مسألة الديمقراطية التشاورية احدى اهتماماته المركزية ، حيث طور هذا المفهوم بالموازاة مع مفاهيم المجتمع المدنى ، والفضاء العمومى التى اصبحت لها راهنية كبرى بعد انهيار المعسكر الشرقى . ان مقاربة هابرماس لسؤال الديمقراطية تعد فى وقتنا الراهن ، مقاربة هامة لارتباطها باخلاقيات الحوار والمناقشة . فهو يريد تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل ، خالية من أية هيمنة أو سيطرة ، كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوما مركزيا ، لأننا نجد فى هذا البراديجم التشاورى كل ذات مستقلة لها حق ابداء رأيها فى القضايا المطروحة للنقاش فى الفضاء العمومى .(الأشهب ، ص15)

وتعد اعادة صياغته للأوامر الأخلاقية الكانطية من منطلق البراديجم التواصلى احدى القضايا المركزية عند هابرماس ؛ الذى لا يعتبر مبحث أخلاقيات المناقشة مبحثا أخلاقيا بالمعنى الكلاسيكى ، بل يعتبره مبحثا اجرائيا قعد فيه للاجراءات الضرورية لتنتظيم مناقشة عقلانية تمكننا من التواصل إلى اجماع حول معايير أخلاقية مشتركة ذات طابع كونى . (نفسه ، ص16)

وان كانت أخلاقيات المناقشة لهابرماس تختلف عن الفلسفة الكانطية فى استراتيجيتها الحجاجية ،لأن الفلسفة الكانطية فى صياغتها للأوامر المطلقة الثلاثة ، بوصفها أوامر صورية ، تنطلق من الفلسفة الذاتية التى تجعل الذات مركزا لصياغة المعايير الأخلاقية التى تراها ملائمة للانسانية ، بينما الملائمة الهابرماسية تنطلق من البينذاتية . فهو يعتبر أن الذات طرفا فاعلا مثل باقى الفاعلين الآخرين المعنيين بالأوامر والمعايير الأخلاقية ، ولهذا فصياغتها يجب أن تتم فى اطار حوارى تشارك فيه جميع الاطراف المعنية . تعد اخلاقيات المناقشة لهابرماس فيما يبين محمد الأشهب اطارا فلسفيا تمت فيه اعادة صياغة المقولات الفلسفية للأخلاق الكانطية ، اعتمادا على مكتسبات نظرية الفعل التواصلى من جهة ، ونظرية علم النفس الاجتماعى لكولبرج والفلسفة السياسية لرولز من جهة أخرى . الشىء الذى أضفى على فلسفة كانط راهنية ، بحكم أن المجتمع المعاصر بتعقيداته الاجتماعية والاقتصادية والقانونية يقتضى حل مشاكله اعتمادا على اخلاقيات الحوار والمناقشة بدل العنف والصراع . (ص17)

تكمن أهمية هذا الطابع الصورى لأخلاقيات المناقشة كما يؤكد الأشهب ، فى كونه يؤدى إلى خاصية أخرى لطالما نادت بها ، وهى خاصية الكونية ،لأن هذا الطابع الصورى؛ هو الذى يمهد السبيل لاقتراح معايير أخلاقية وهى نتاج لمناقشة عقلانية وليست نابعة من وجهة نظر معينة ومن خلال ثقافة خاصة بجماعة ما . ففى زمن تراجع المصادر التقليدية للأخلاق تبدو أهمية مبحث أخلاقيات المناقشة فى صياغة معايير تحظى بالكونية .

تعد هذه الخاصية احدى المرتكزات الأساسية لأخلاقيات المناقشة ، التى تجعل منها أخلاقا لها راهنيتها فى زمن يتطلب المزيد من البحث عن القيم المشتركة لتفادى كل ما من شأنه أن يعمق حدة الصراعات ، ويدعو إلى تعميق الحوار وتحقيق التفاهم .لتحقيق الكونية لمعاييرنا الأخلاقية ، يقتضى هذا الأمر ، تبنى وجهة نظر أخلاقية تلزم المشاركين فى العملية التواصلية وذلك شريطة أن يتعالوا عن كل سياق اجتماعى وتاريخى متعلق بجماعتهم الخاصة وبأن يتبنوا منظورا لكل المعنيين . لأن الهدف الأساسى من أخلاقيات المناقشة هو أن نعرف، وانطلاقا من وجهة نظر الأخلاقية ، ما اذا كان معيارا ما قادرا على أن يحصل على اتفاق كونى محفز عقلانيا بدون اكراه فى دائرة المعنيين به . (ص67)

يميز هابرماس تمييزاً دلاليا هاماً بين المسائل الأخلاقية ، وهى ثمرة لسبيل برهانى كلى وبين مشكلات الأخلاق النظرية ، وهى عنده تعود إلى الاختيارات القيمية التفضيلية لكل فرد، وهى اختيارات ذاتية فى الأساس . الأخلاق تقابل منظوراً كلياً يجاوز حدود كل ثقافة معطاة ، بينما ألأخلاق النظرية بالمعنى الدقيق لا تتناول كلها تناولاً تاماً التساؤل الكلى . يقول : " ينبغى على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يتجاوز سياق ما بين الأشخاص المشاركين فى التواصل والذين يدخلون فى علاقات شخصية بينهم.. ونحن حين نتجاهل سياق التفاعل الذى يتم من خلال اللغة ، وكذلك زاوية المشارك بوجه عام لا نحصل على نظرة حيادية ، بل نصل إلى رفع الحواجز حسب النظرات الفردية للمشاركين"[(48)].

علينا لكي ندرك إدراكاً أفضل العقل العملى ، أن نعود إلى ما يسمى المنعطف اللسانى، فالفكر المعاصر يفترض فى الواقع منعطفاً ، انتقالاً من فلسفة الشعور إلى نظرية تستند على اللغة والعلامات اللسانية. وعلى المفكر أن يتجه شطر الاتصال والتأويل. فليس فى وسع الكوجيتو ولا الماهية التى لا نصل إليها أن يهديانتا: إنما اللغة هى؟ الأكثر حقيقة. واللغة تحيل إلى الاتفاق ، والقبول ،

والتواصل والاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورون . ومن هنا فإن فكرة الاتفاق ستطبع بطباعها البحث الأخلاقى والأخلاقى النظرى. والحوار هو أساس أتفاق الفاعلين وهو الذى يحدد(يرشد) نظرية الأخلاق النظرية[49] وعلى هذا سيؤلف تحليل أفعال الكلام والتواصل المنتظم الطريق الأمثل لفلسفة الأخلاق النظرية والسياسية . وعلينا بالتإلى ان نأخذ بعين الاعتبار العقلانية البرهانية الفاعلة فى الممارسة اللغوية. وحتى نستطيع أن نفهم طرق التواصل فهما أفضل علينا أن نميز بين نوعين من أنواع الفاعلية العقلية

- الفاعلية الأداتية المتجهة نحو النجاح ، وهى تسعى إليه بوسائل تلائمها.

- الفاعلية التواصلية التى تخضع للتفاهم المتبادل .

يركز الفاعلون فى الحالة الأولى عنايتهم على نتائج عملهم . فإما أن يؤثروا فى عالم الأشياء " فاعلية أداتية " ، وإما أن يؤثروا فى الآخرين محاولين الإمساك بممارسة السلطة على مناقشة هؤلاء الآخرين " فاعلية إستراتيجية " . وكلتا الفاعليتين الأداتية والإستراتيجية تهدفان النجاح وهما يؤلفان شيئًا واحدًا .

وتفهم الفاعلية التواصلية ضمن تفاهم متبادل يهدف إلى الاقتناع والقبول بين المشاركين ، وهم يتعاملون فى هذه الحالة عن طريق البرهان ، والبرهان يفترض مسبقاً الحياد ومسؤولية المتخاطبين (المتحاورين) ومعقولية الخطاب. إن الحوار والنقاش الصحيح تراضى ، وهو لا يقوم إلا على أسس معقولية وليس بالتهديد والعنف . فالنقاش يقوم على القوة الخالية من عنف الخطاب. وعلى هذه الأسس يؤثر المتحاورين الواحد في الأخر فى الفاعلية الإستراتيجية ، فى الفاعلية التواصلية ، يؤثر الفاعلون طلباً للتفاهم المتبادل . وهنا مبدأ الأخلاق . إن كل تواصل هو أمر معيارى ، انه يفترض مسبقاً أن الأخر شخص واننى لا أتعامل معه كشئ . فالتواصل إيضاح مملكة الأخلاق النظرية ، يعلن عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلى[50].

يجب توافر التعميم الكلى فى دائرة الأخلاق النظرية . وفى الواقع أن كل تواصل يفترض مسبقاً وجود تفاهم بين الأعضاء ، مبدأ تعميم كلى يلازم النقاش ، ولذا فإن النقاش يتجلى فى صورة عقل عملى وتفتح السبيل أمام ما يبدو صالحاً للجميع. إن العقلانية التواصلية، هى حافز العقل العملى ، تقدم معياراً للحكم على صحة السبل الاجتماعية. وهى تتيح كذلك تصور بناء الحق ويفترض مسبقاً تعميماً كلياً للمصالح بوصفه جملة الشروط الضرورية لاتفاق الحريات إن الكلى فى الحق كما فى الأخلاق لا يبدو على أنه معطى ، بل على أنه مطلب يتحقق ضمن التواصل. تقدم لنا اللغة فى نظر هابرماس مفتاح الأخلاق .

ويمكن أن نعود بهذا المشروع الأخلاقى ، والأخلاقى النظرى الذى يقدمه هابرماس إلى كانط مع تمييزه عن الأخلاق الكانطية التى تختلف عن الأمر القطعى الذى يقترحه علينا هابرماس فى مبدئه للتعميم الكلى ، القائل "يجب على كل معيار صالح .. أن يلبى الشرط القائل إن النتائج الثانوية التى تصدر عن واقعه .. أن المعيار كان ملاحظاً بصورة كلية فى نية إرضاء مصالح كل إنسان ، فهى ؛ النتائج من الممكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنيين . هنا يظهر الأمر القطعى مرتبطاً بالتواصل الذى يقدم فهماً جديداً للعقل العملى [(51)].

فى هذه المراجعة الأولى للمبدأ الأول سنجد قراءة نقدية لفلسفة كانط الأخلاقية ، بينما فى كتابه "مستقبل الطبيعة الإنسانية : نحو نسالة ليبرالية" الذى أرجع فيه الأمر المطلق الثانى ، سيكون هابرماس متفقا مع تصور كانط بخصوص التعامل مع الإنسان غاية لا وسيلة . وفى هذا العمل يوظف هابرماس الأمر المطلق لانتقاد الاستعمال الأداتى للإنسان . (الأشهب ، ص79)

5- الأخلاق النظرية للحضارة التقنية (يوناس)

يقدم هانز يوناس H.Jonas (1903 – 1993) تلميذ هوسرل وهيدجر . على عكس كل من "أبل" و "هابرماس" ؛ اللذان يعيدان بناء العقل العملى بشكل مستقل عن الميتافيزيقا . يقدم أخلاق ميتافيزيقية أو قل انطولوجية . فهو يبنى

الأخلاق الجديدة ؛أخلاق الحضارة التقنية على مذهب الوجود (الانطولوجيا) ، فالأخلاق النظرية عند يوناس فيما تقول روس ترتاد وجوه المسؤولية ، وهى ترتبط بالميتافيزيقا ، وتلك هى فلسفة الأخلاق وقد تطلعت نحو المستقبل الذى نحن مسؤولون عنه ، ورغم كونها تنعطف نحو المستقبل فإن ما يسودها مبدأ الواقع المتمثل فى استبعاد كل أشكال اليوتوبيا .

لنعود إلى الوقائع ، لنهرب من المثل الأعلى الخيالى ! المسؤولية والواقع : على هذه الصورة تظهر الأخلاق النظرية لـ " يوناس " فى خطوطها الأساسية ، فهو يشيد بربط الأخلاق النظرية بالوجود . وبمناقشة مثالى التقدم واليوتوبيا يشيد بناء يأخذ فى اعتباره معطيات العصر التقنى . يحاول الإجابة من خلال هذه المبادئ عن سؤال أساسي مادامت الأخلاق التقليدية قد صارت لا تتناسب وعصرنا ، ومادام هذا العصر أطلق سراح بروميثوس ، فإلى أي منهما ينبغى رد الأخلاق النظرية اليوم ؟ كيف نؤسس هذه الأخلاق إذا كان بروميثوس طليقاً وكان العسر يزداد حول الأرض وكنا أيلين إلى العجز وإلى تطرف القوة ؟

لقد بدت ماهية " الإنسان " خلال زمن طويل ثابتة وخارج حقل التقنية ، إلا أنها التقنية الحديثة؛ التى أصبحت اليوم تدخل إلى داخل الإنسان وتتخذ منه موضوعاً لتأثيرها : إطالة أمد الحياة مراقبة السلوك والجينات الوراثية ، وهى تخلق عن طريق ذلك عدد من المشكلات والأخطار .

إن إطالة أمد الحياة تمس جوهر الإنسان وتبرز كمسألة قيمية وانطولوجية . إلى أى مدى تكون إطالة الحياة هدفاً ومن الذى ينبغى أن يفيد منها ؟ ان تذكر الموت قد يكون أساس الحكمة ، وذلك لأنه يدفع إلى العمل . وان تحول ماهية الفعل الإنسانى يحرم الفكر من عمقه ، ففكرة الموت ترشد المرء وتوجهه ، فالموت حافز للحياة دعوة للعمل . وهذا ما يذكرنا به يوناس عبر إعادته صياغة الأخلاق النظرية حول القضايا المعاصرة .

إن التدخل فى السلوك يتقدم كون من الإمكانات المقلقة، وإليك بعض

الأمثلة: تنظم السلوك بالعقاقير ، التدخل المباشر فى الدماغ بواسطة أقطاب كهربية مزروعة ، برمجة العمل الإنساني بالمعالجة السلوكية ، مما يوضح أن التقنية يمكن أن تغير الماهية الإنسانية. وبوجه عام إن السيطرة الوراثية والتأثير فى الأجهزة العصبية حافلان بالإخطار لأنهما يتناولان القاعدة الحيوية للهوية الشخصية . وهكذا تقود هذه التغيرات إلى الإلحاح على أخلاق نظرية وإن شرط وجود الواقع الإنسانى يكف عن أن يبقى ثابتًا[52] .

هل يمكن أن يكون النوع البشرى موضوعاً للتقنية ؟ هل ينبغى تغيره ؟ إن المشكلات التى تطرحها المداخلات الوراثية لا تكاد تحظى بأجوبة من الأخلاق النظرية التقليدية التى ترى أن مثل هذا التساؤل لا يمكن طرحه مادام الإنسان يبدو فى نظرها مستقراً. وتوضح لنا روس الصلة بين ما قدمه يوناس والأخلاق الكانطية على النحو التالي:

أ- من الآمر القطعي القديم كانط إلى الأمر الجديد يوناس :

واذا كانت التحويلات فى الفعل الإنسانى على الصورة التى ذكرناها وكان الفعل يتناول حياة فانية متغيرة ، تتناول الواقع الإنساني ذاته ، فإن الآمر القطعى الكانطى لا يستطيع أن يتكيف مع صفاتنا التقنية . فهو كما نعلم ينظم دون شرط ودون تعلق بمادة الفعل لا بهدفه ولا بمضمونه ونتيجته ؛ وإنما يتعلق بصورته فقط من حيث التعميم الكلى. " اعمل بحيث يكون عملك قانوناً كلياً للبشرية " . يستبدل يوناس هذا الآمر القطعى بأمر جديد يتضمن تمام الإنسان وتمام الحياة . أمر قطعى لإنسانية قابله للتحول والتغير ، موضوع للتقنية المعلقة ويعبر عنه فى هذه الصيغة الرباعية : - اعمل على نحو تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية على الأرض

- اعمل على نحو ألا تكون نتائج عملك هدامة لإمكان مثل هذه الحياة فى المستقبل.

- لا تفسد شروط بقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض .

- أدخل فى اختيارك الحالى تمام مستقبل الإنسان بوصفه موضوعاً ثانوياً لإرادتك(53)

وبعبارة مختصرة يمكن القول، إن بوسعى المجازفة بحياتى الفردية الخاصة، بل تعريضها للخطر ، ولكن ليس فى وسعى البتة أن أفعل ذلك بالنسبة لحياة الإنسانية القادمة، هنا نجد لدى "يوناس" إرادة العثور على شكل كلى، وهذا الشكل مغاير لمفهوم الجماعة عند هابرماس. فالإنسانية الشاملة أصبحت معياراً وليست مرجعاً. حيث اننى أضطلع بالإنسانية القادمة ، التى لن تقدم لى أية منحة. وهذه اللاتبادلية فى الأمر (عند يوناس) تشكل عنصراً مميزاً ما دام واجبى ليس بالصورة المقلوبة لواجب آخر. والذى يذكرنا بهذه اللاتبادلية، هو مثل الإلزام تجاه الأطفال المولودين: فإنا مدين لهم بكل شئ دون أن أنتظر منهم أى شئ .

يعيد يوناس صياغة التساؤل القديم لماذا الوجود ولم يكن عدماً ، فيصبح لماذا ينبغى تفضيل الوجود على العدم . ويجيب كالتالى : الوجود خير من اللاوجود ، هنا فضل مطلق للأول على الثانى ، وبهذا تمد الأخلاق النظرية مسألة الوجود وترسخ فيها نظرية القيم . وهذا يعنى أن الإلزام لا يصدر عن إرادة تأمر فقط بل عن الوجود والخير بالذات حيث يتبنى يوناس الموقف الميتافيزيقى مقابل موقف الوضعيين(54). فالحادث الوجودى الخام يخضع فى نظر يوناس لمبدأ انطولوجى لأمر أقصى : اضطلع بهذا الوجود الذى يعلو على اللا وجود . نموذجان للمسؤولية : ولتوضيح معنى هذا التقابل الانطولوجى المتصل بالمستقبل البعيد يقدم " يوناس " نموذجين متميزين : نموذج المسؤولية الوالدية ونموذج مسؤولية رجل الدولة . وفيهما تشمل المسؤولية الوجود التام للموضوع وهى مسؤولية موصولة ومستقبلية .

وتتعلق المسؤولية الوالدية بالطفل من حيث وجوده الشامل وليس عبر حاجاته المباشرة فقط ، وهى مسؤولية لا يمكن أن تتوقف ، إنها كما يؤكد مسؤولية

موصولة ؛ لأن حياة الموضوع التى تستمر تنجب من جديد مطالبها الآنية الآخر ، وهى أيضاً تتناول مستقبل وجود الطفل .وكذلك مسؤولية رجل الدولة ، هى مسؤولية نموذجية ، تطرح التساؤل عن حياة الجماعة ، فالسياسى ، حتى لو كان حافزه السلطة فهو يتطلع إلى مجموعة ، ويسعى لصون هوية فى الزمان وأخيرا فإن عمله يستهدف موضوعاً له المستقبل ووجود البشرية القادم .

يحدد يوناس من خلال هذه الأمثلة نماذج المسؤولية المعاصرة ، التى تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية ، وهى لا تقوم بالتبادل أو على التبادل وتدل أخيرا على مهمة فى المستقبل اللامحدود ، المسؤولية تضطلع بإنسانية وحياة متغيرة . وما دام الوجود أفضل بما لا نهاية له من اللاوجود فإن واجبنا صياغة هذه الإنسانية داخل الوجود ذاته

نقد اليوتوبيا: يريد يوناس أن يكون واقعياً ، فهو ينقد يوتوبيا المثل الأعلى عند بيكون ، واليوتوبيا الماركسية ، ويوتوبيا ارنست بلوخ، صاحب "مبدأ الأمل". فالمسؤولية عند يوناس تبعد تماماً عن اليوتوبيا . يبدو فرنسيس بيكون(1561-1626) الرائد لليوتوبيا الحديثة ، إنه يدفع الكائن إلى غزو الطبيعة ، فالمعرفة قدرة، سيطرة على الأشياء ، سيادة على الواقع من خلال اكتشاف نظام الطبيعة . إلا أن هذه السيطرة،وهذه اليوتوبيا ، يوتوبيا السيطرة تتحول فى نهاية المطاف إلى تهديد. فالسيطرة تصبح سيطرة بلا ضابط، وهى تقتضى منا(سيطرة على السيطرة) ولولا ذلك لتقهقرت اليوتوبيا البيكونية وأمست خطراً .

واليوتوبيا الماركسية نتاج ليوتوبيا بيكون ، وهى تحقق فكرة سيادة تامة على الطبيعة عند يوناس وهو يوحد الشؤون الأخروية بالدوافع التقنية ممارسة ثورية . ينبغى طرد هذا الشكل من المثل الأعلى اليوتوبى ، الذى يتخذ الإنسان مركز الكون. ويرى يوناس أن نقد اليوتوبيا الماركسية إنما يزداد بمقدار فصل الماركسية الإنسان " قبل الثورى " عن إنسان الأزمنة القادمة ، وهو الإنسان الشامل التاريخ والمتصالح مع ذاته، الإنسان الصحيح . يقول يوناس إنه موجود منذ الأزل وعلينا

ألا نبعد هذا الواقع المهم ، حتى تتاح لنا رؤية إنسان الأزمنة القادمة . إن الإبهام جزء من الفاعل الإنسانى . يقول : ياله من خيال أحمق ذاك الحلم بالإنسان التام والكامل إنسان المخطوطات الاقتصادية . الفلسفية لماركس .[55]

ويبين يوناس أنه من الضرورى إبعاد مبدأ الأمل لبلوخ ، الذى أراد الحفاظ على بعد يوتوبى فى الفكر الماركسى . فالحلم بحياة كاملة يعمر المثل الأعلى الاجتماعى لدى هذا المفكر . وسيتحقق الإنسان التام فى أوقات الفراغ والأعياد . وهنا ينتقد يوناس الإهمال التام لشروط وجودنا الانطولوجى ، وهو إهمال يستند إلى تمركز تشبيهى بالإنسان ، الإنسان هو مركز الكون عند بلوخ. إن يوتوبيا بلوخ تشتمل مثل يوتوبيا ماركس على خطر كبير . إن يوناس يبني أخلاقاً نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة انطلاقاً من مسؤولية بعيدة، لا يوتوبية . لتحمل تماماً تبعة وجود الإنسانية القادمة ، بأن نفحص بوضوح قدرة العلوم والتقنية الحديثة . إن الأخلاق النظرية الانطولوجية ليوناس تستجيب لمشكلات عصرنا على بعد كبير عن اليوتوبيات الخطرة .

وفي الفصل الذي عنونه "في أن الوجه الآخر للحرية هو المسؤولية" يعرض ناصيف نصار في كتابه "باب الحرية" في إشارة هامة إلى يوناس عن ، المسؤولية ، الوعي بالمصير الشامل للبشرية . فقد أصبحت البشرية تتمتع بقدرة على التدخل في الطبيعة وفي كيان الإنساني ، بفضل التقدم التكنولوجي، بحيث اصبح السؤال عن مستقبلها ، أي مستقبل الحياة الإنسانية في حد ذاته ، ومستقبل الأجيال الآتية ، جزء لا يتجزأ من التدبير الحاضر لشؤونها . وهذا ما يربط من وجهة نظره بين فلسفة الحرية وفلسفة التاريخ ، ذلك الموضوع الذي لقى اهتماما كبيرا من يوناس الذي حاول أن يعيد بناء نظرية المسؤولية تحت مفهوم أخلاق المستقبل ، تجاوبا مع ضرورة التفكير في المشكلات الأخلاقية الناجمة عن الحضارة التكنولوجية.[56]

6- فوكو : الأخلاق بوصفها علم جمال الوجود

يقدم لنا ميشيل فوكو فى الجزأين الثانى والثالث من تاريخ الجنسانية : استعمال اللذات، والاهتمام بالذات؛ أخلاقاً نظرية مرتبطة بممارسات تقوم الفاعل وأسلوبية جمالية . وتتبنى تحليلات فوكو فى هذين الكتابين على العصر القديم اليونانى –الرومانى . حيث يرى أن جمال السلوك ، وهو فن الحياة ، هذا الجمال يقودنا فى اليونان إلى أخلاق نظرية .

معنى هذا أن أنوار العصر القديم ؛تتيح لفوكو أن يفكر فى مطلب الأخلاق النظرية. ولا يعنى هذا ان ننسج على منوال اليونان والرومان ، بل فقط ان هناك بعض قرابة بين تجربتهما وتجربة ثقافتنا المعاصرة . يظهر هذا بالتحديد فى أن اثينا وروما؛ لم يبلغا مقولتى القانون والممنوع ، وهما مقولتان مسيحيتان . ونحن فى عصرنا الحالى نجرب انحسار الممنوع . وبالتالى يظهر السؤال هل ترسم تجربة جمالية السلوك اليونانية الرومانية طريقنا .

ينقلنا كتاب " استعمال اللذات " إلى ميدان الثقافة اليونانية للقرن الرابع قبل الميلاد. ومن المعلوم أن الفاعلية النفسية (خاصة الجنسية) مدمجة فى جمالية وجود حقيقية . يقول فوكو : "إن مطلب الصرامة المتضمنة فى بنية الفاعل المسيطر على ذاته كمبدأ إسباغ أسلوبية على سلوك الذين يريدون أن يسبغوا على وجودهم أفضل انجاز مستطاع . وفى إتمام هذه المطالب للصرامة . لم ينشد اليونان تحديد قانون سلوك إلزامى للجميع"[(57)]

ويواصل كتاب " الاهتمام بالذات " مشروع فوكو الأخلاقى النظرى فى العالم الهلينستى والرومانى؛ الذى أعقب وفاة الاسكندر وامتد حتى القرون الأولى من التاريخ الميلادى . ولم يبق الفرد إذ ذاك محبوساً فى العهد اليونانى القديم ، بل صارت مشكلة إضفاء الصبغة الذاتية مشكلة مركزية . ان ذلك سبيل للحرية لتكوين فاعل مستقل ذاتياً داخل بعض البنيات . ففى الامبراطورية الرومانية ؛كانت تسود إذن ثقافة الذات ، فكرة ضرورة اعتناء الإنسان بذاته . تلك أفكار

قديمة فى المجتمع اليونانى ؛ حيث كان سقراط ينظر فى محاورة " الدفاع " إلى العناية بالذات على أنها شئ أساسى؛ إلا أن الفكر إذ ذاك كان يعيد اعتناقها بقوة فى إطار فنون الحياة . وقد اتسم القرنان الأولان من العهد الأمبريالى بأنهما العصر الذهبى لثقافة الذات . حيث يذكر ابيكيتوس Epictete ان على الإنسان أن يسهر على نفسه . هذا الاهتمام بالذات يستلزم جهد ، وهو مهمة صعبة ، يحتاج إلى وقت وإلى جهد تأملى طويل[59] . يقول فوكو : " ويرجع سينكا Seneque وابيكتوس وماركوس اوريلس Aurele إلى تلك الأوقات التى ينبغى بذلها فى التفات المرء لنفسه .فذلك الوقت ليس ضائعاً ؛إنه مملوء بالتمارين ، بأنشطة شتى فهناك التأملات والقراءات والملاحظات"[60]

وهو يعنى بالسيطرة على الذات أن تكون الأخلاق النظرية تنقية جوهرية للتصورات ، إرادة ضبطها ، وتصفيتها ، ووجوب السهر باستمرار على الأفكار التى تخطر فى البال ، رفض ما لا يليق بنا على صعيد العلاقة بالذات .

وستنشأ خلال هذا الاصطفاء المنهجي ؛ذات تملك ذاتها وتوصل إلى اللذات والأفراح بدل من بلوغ قوة مسيطرة . إن جعل الإنسان نفسه فى صورة جميلة أمرا غريب عن فكرتى الزلل والشر ، وهما فكرتان مسيحيتان . إن الإنجاز الأخلاقى النظرى بعيد عن كل طاعة لقانون عام ، وعن كل ممنوع ، فهذا الأسلوب الحياتى تقشف روحى ، وهو ليس البتة شعوراً بالذنب أو بالخطيئة . وهو يمتزج بإضفاء الصبغة الذاتية التى يبنى بها الفرد نفسه . ولئن رجحت المسيحية التنكر للذات ، فإن الفكر اليونانى . الرومانى؛ يجعلنا نكتشف نماذج تفيض بالجمال وبالأخلاق بعيداً عن الشعور بالذنب والشر . إنها تنقلنا إلى "فنون حياة" هى مادة لا تنضب لتفكيرنا الأخلاقي النظري المعاصر[61] .

في حوار مع هيوبرت ل. دريفوس وبول رينبو مؤلفا كتاب (فوكو: مسيرة فلسفية) حول جينالوجيا الأخلاق ، يؤكد فوكو صلة عمله وقرابته مع نيتشه؛ ويوضح لنا أصول تفكيره الأخلاقي (الأخلاق بوصفها علم جمال الوجود). يعود

فوكو للأخلاق الفلسفية للقدماء؛ ولا يرى فيها أثرا لما نسميه التقويم ، والسبب فيما يرى هو أن الغاية الرئيسية والهدف الأساسي المنشود من هذه الأخلاق هو ذو طابع جمالي

أولا ، لأن هذا النوع من الأخلاق مسألة اختيار شخصي ليس إلا . ثم أنه كان وقفا على عدد قليل من الناس ، إذ لم يكن المقصود تقديم نموذج سلوكي لكل الناس ، كان ذلك اختيارا شخصيا يتعلق بنخبة صغيرة. وكان مبرر هذا الاختيار الرغبة في عيش حياة سعيدة. وفي ترك ذكرى حلوة للآخرين . يقول:"إن ما يذهلني هو أن الناس في أخلاق اليونان، كان يهتمون بتصرفاتهم الأخلاقية ، بأدبياتهم ، بعلاقتهم مع الذات والآخرين . أكثر بكثير من اهتمامهم بمسائل دينية.. ثم أن هذه الأخلاق لم تكن مرتبطة بأي نظام مؤسس اجتماعي أو على الأقل بأي نظام قانوني. إن أكثر ما كان يشغلهم ومشكلتهم الكبرى ، كان تكوين نوع من الأخلاق يكون جمالية الحياة "[(62)] .. كان عندهم فن الوجود ، حيث يلعب اقتصاد اللذة دورا كبيرا جدا . وفي "فن الوجود" هذا ؛سرعان ما أصبحت الفكرة القائلة بأنه يجب ممارسة سيطرة تامة على الذات هي المشكلة الرئيسية .

أن ما يهم فوكو من هذه الفكرة هي أن العمل الذي علينا القيام به ليس فقط وليس بخاصة شيئا نخلفه وراءنا ، إنما هو بكل بساطة حياتنا ونحن أنفسنا(ص206).

ولأنه يلاحظ أن بعض أهم مبادئنا الأخلاقية؛ قد ربطت في وقت معين بنظرة جمالية إلى الحياة ؛فهو يعمد لهذا التحليل التاريخي ويعود لفكرة "فن الوجود" في العصور القديمة . فقد أشار سقراط إلى أن هذا الفن يجب أن يكون خاضعا للاهتمام بالذات ، وفي محاورة"القبيادس" ينبغي "الاعتناء بالذات" كي يكون في وسع المرء أن يكون مواطنا صالحا وقادرا على حكم الآخرين.

ويحدثنا عن بنية كتابه في الأخلاق "تاريخ الجنسانية" موضحًا أن هناك ثلاثة ميادين ممكنة من الجينالوجيا :

أولا : أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا مع الحقيقة ، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كخالقي معرفة.ثم : أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بميدان سلطوي؛ حيث نكون أنفسنا كذوات تؤثر في الآخرين .وأخيرا : أنطولوجيا تاريخية لعلاقتنا مع الأخلاق ، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كذوات أخلاقية.

إذن هناك ثلاثة محاور ممكنة للجينالوجيا .وكانت جميعها حاضرة ولو بشكل غامض إلى حد ما في "تاريخ الجنون". وقد تناول محور الحقيقة في ولادة العيادة ، وفي أركولوجيا المعرفة وفصل محور السلطة في المراقبة والعقاب والمحور الحقيقي نجده في تاريخ الجنسانية ، وهو عمل "مركز حول تاريخ الأخلاقية".

يميز فوكو في تاريخ الأخلاق بين القانون الأخلاقي والأفعال ، فالأفعال أو التصرفات هي موقف الناس الفعلي تجاه الأنظمة الأخلاقية المفروضة عليهم . وهي تختلف عن القانون الأخلاقي ؛الذي يحدد ما هي الأفعال المسموح بها أو المحظورة ، والقيمة الإيجابية أو السلبية لمختلف المواقف الممكنة . ويضيف فوكو جانبا مهما لا يمكن استبعاده أنه العلاقة مع النفس التي تحدد كيف يجب على الفرد أن يتكون كفاعل أخلاقي لتصرفاته الخاصة ، وهذه المسألة أو هذا الجانب هو ما يهتم به فوكو .ويقدم لنا تفصيلات موسوعية حوله؛ أي حول العلاقة بالذات حيث يرصد أربعة جوانب رئيسية لها.

الجانب الأول : يتعلق بالجزء من الذات أو بالسلوك المتصل بسلوك أخلاقي، وجزءنا المعنى أكثر من سواه بالأخلاقية هو مشاعرنا.

الجانب الثاني : هو صيغة الخضوع، أي الطريقة التي يسلم بها الأفراد بالواجبات الأخلاقية المفروضة عليهم. هل هي شريعة الله المنزلة في نص معين، أم القانون الطبيعي، أم قانون عقلاني، أم مبدأ حياتي جمالي؟

الجانب الثالث : الوسائل التي بفضلها يمكننا أن نتغير لنصبح أشخاصا أسوياء (كيف نصقل جوهرنا الأخلاقي)، ذلك التكوين لذواتنا الذي يكون هدفه

سلوكا أخلاقيا أو (ممارسة الذات).

الجانب الرابع : هو أي نوع من البشر نريد أن نصبح عندما يكون لنا سلوك أخلاقي؟ (الغائية الأخلاقية) .

ففي ما نسميه الأخلاق ليس هناك السلوك الفعلي للناس وحسب ، ليس هناك سوى أصول وقواعد سلوكية ، هناك تلك العلاقة مع الذات التي تتألف من الجوانب الأربعة السابقة. يقول : "إن السيطرة على النفس ظلت مرتبطة زمنا طويلا بالرغبة في الهيمنة على الآخرين ، بصور متزايدة ، تأمين استقلالية المرء تجاه الأحداث الخارجية وسلطة الآخرين" (ص211).

ومهمة فوكو كما يحددها لنا في هذا الحوار مع مؤلفى سيرته الفلسفية؛هى أن التحولات التي حدثت "تحت" الشرائع والقواعد ، في أشكال العلاقة مع الذات وفي ممارسات الذات المرتبطة بها ، أنه تاريخ الذات الأخلاقية لا تاريخ القانون الأخلاقي. ويؤكد فوكو في الجزء الأخير من الحوار وعنوانه (من النفس الكلاسيكية إلى الذات الحديثة) أننا نكاد ننسى في مجتمعاتنا ؛تلك الفكرة التي مفادها أن أهم أثر فني يجب الاعتناء به وأهم موضع يجب أن نطبق فيه قيمة جمالية هو نفسنا وحياتنا الشخصية وكينونتنا" .يقول موضحا كيف ترتبط الكتابة بالأخلاق وبالذات ، أنه لا يمكن أن تكتسب أية تقنية وأية أهلية مهنية دون ممارسة. ولا يمكننا أن نتعلم فن الوجود دون اكتساب يعتبر تدريبا للذات من الذات. أن اختلاف الأخلاق (الزهدية) في العصر اليوناني . الروماني عنها في العصر المسيحي ، ليس التعارض بين الوثنية والمسيحية تعارضا بين التساهل والزهد ، إنما هو تعارض نوع من الزهد مرتبطا بجمالية معينة للحياة مع أنواع أخرى من الزهد مرتبطة بضرورة التخلي عن الذات عن طريق كشف المرء لحقيقته الخاصة.(ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية. ص215)

ليس فوكو الفيلسوف المعاصر الوحيد الذي يعود لليونان ، بل أننا نجد عدد من الفلاسفة المعاصرين يعودون لليونان؛ فالألمان يرجعون للسابقين على سقراط،

كما نجد لدى نيتشه وهيدجر وبييرهادو ، الذي يتوقف عند أخلاق التأمل والحكمة لدى الرواقية.

وتعود الأخلاق النظرية المعاصرة عند بييرهادو P. Hadat للفكرة القديمة للمدارس الهلنستية والرومانية، والتى تنص على أن الفلسفة ليست عملاً تأملياً – فيما ترى روس- محضاً؛ بل أنها تمرين روحى ، ممارسة ذاتية وحكمة توجيه الحياة. ويرى هادو أن فى وسع الحداثى أن يجرب التدرب على الحكمة، وهذا التدرب يدنو من المثل الأعلى للأقدمين من عدة وجوه . إن العودة إلى مفهوم " رواقية خالدة " هو موقف من مواقف الشعور الإنسانى ، المتصل اليوم هنا والآن، لكل واحد منا . هنا تتوحد هوية الأخلاق النظرية مع البحث الدائم عن الصفاء ، عن تشيد حصن داخلى بعيداً عن عيوب الأهواء واضطرابها . يدخل بنا بيير هادو بكتابه " الحصن الداخلى " إلى كتاب الخواطر " لماركوس أوريللوس وفى "الرواقية الكلية" "يمكن القول .. إن الرواقى يشعر بالصفاء ، صفاء مطلقاً وبالحرية وبالعون بقدر وعيه باللاوجود لأى شر ، سوى الشر الأخلاقى" .

يعرف الرواقى بأنه ينتمى إلى الطبيعة والكون ، وانه سيشيد ضمنها حصناً داخلياً ؛سيتيح له أن يكون مصوناً من السوء . وحينئذ تصير الفلسفة تمريناً روحياً منظماً ومسيرة شطر الحكمة . وهكذا تستطيع الرواقية الكلية أن تذكرنا فى زماننا المضطرب؛ ان فى نفوسنا ، فى قوة فكرنا نجد قواعد النظر والعمل : " أن نعيش بملء وعينا ، بملء جلائنا ، أن نعطى لكل لحظة من لحظاتنا كل اشتدادها ، ويهب معنى لكل حياتنا"[63].

7- نظرية العدالة والانصاف لدى رولز

تعد " نظرية العدالة "؛ التى قدمها جون رولز ؛أحد النصوص المعاصرة الاكثر شهرة فى الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية . وهو فى الواقع كتاب أخلاق نظرية وفكر سياسى على نحو لا ينفصل . وفيه يطرح رولز تساؤلات حول ما العدالة ؟ ما النظام العادل المستقر ؟ كيف تفهم القواعد التى تهيمن على

توزيع الخيرات والمصالح الأساسية؟ وتلاحظ جاكلين روس على عمل رولز ملاحظتان اوليتان :

- الأولى إن رولز لا يحاول حل مشكلة العدالة ككل ، إنه يعنى، أكثر ما يعنى بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعاً موائما وعلى إعطاء الحقوق والحريات.

- الملاحظة الثانية تتناول أسباب نجاح "نظرية العدالة" . ذلك أنه مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية يبدأ "عصر الفراغ"؛ الذى يجد فيه رجال السياسة أنفسهم حائرين. و عندما تبدو الطوباوية الماركسية عتيقة يسأل عن المبادئ التى تنظم العمل السياسي؟

تأتى نظرية رولز بحل بديل عن النفعية(64). فالمذهب النفعى الذى يعتمده رولز يمد إلى المجتمع المعايير المألوفة فى نطاق الأفراد. فالفرد يميل من أجل زيادة رفاهيته إلى القيام بحساب الخسائر والأرباح ؛على نحو يحقق لنفسه به أكبر خير ممكن. وهذا ينقل للجماعة ، فكما يزن الفرد الخسائر والأرباح ، كذلك يستطيع المجتمع أن يزد تلبيات مختلف الأفراد؛ الذين يتألف منهم ، وإذ ذاك ، ما الذى يبدو حاسماً فى هذه النفعية ؟ المجموع الشامل المتحقق للتلبيات ، كيف تعمل هذه النظرية النفعية التى تمد إلى الجماعة اختيار فرد من الأفراد(65)

هذه النظرية لا تبالى بسعادة كل فرد ، كل فاعل : فهى اذن تعامل جميع الفاعلين معاملة فرد واحد . وتأخذ رفاها عاماً ولكنها لا تهتم بالشخص . هنا تظهر كانطية رولز التى تقوده إلى إبراز عيوب النفعية ، ومن جهة أخرى عندما يعنى النفعى بتلبيات الجماعة ؛ فإن الرفات العام هو الذى يثير اهتمامه .

إن النفعية مذهب وضعى ينطلق من الوقائع بينما يتطلع رولز (الكانطى) إلى "شىء قبلى" : النفعية تنظر إلى الميول والنزعات الإنسانية نظرتها إلى معطيات . وعلى العكس تماماً ، ينطلق تفكير رولز من مبادئ العدالة .

يقترح رولز مقابل النفعية مذهبا تعاقدياً : ويرجعنا إلى تقليد نجده لدى هوبز ، وروسو ، وكانط ، إنه يشير إلى مسألة انتظام الناس فى مجتمع سياسي، الأساس المثالي للتنظيم الاجتماعي . حيث يتخيل تجمع أشخاص أحرار ، اجتمعوا لاختيار المبادئ التى ينبغى أن تقود بنية المجتمع ، خاصة توزيع الخيرات الأساسية .

فالشركاء وهم عقلاء ، واعون للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية ، إلا أنهم جاهلون لخيراتهم الفردية ولمنزلتهم فى المجتمع القادم . وهو ما يسميه "حجاب الجهل"، الذى لولاه لما خضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية ولانحرف تجاه النفعية . وعن طريقه ، لن يحاول الأشخاص الأحرار والمتساوون استخدم العدالة لصالحهم ، وقد أصبحوا على هذا النحو مستقلين عن كل معطى فردى . وهو – وهذا هو الأهم –يكفل أصول مناقشة منصفة طالما المشاركين فيه لن يقرروا بناء على مميزات اعتباطية . وفى التجمع يعين الشركاء أفراد كانطيين يسهمون فى شكل من أشكال الكلى بما هو ذو قيمة لجميع العقول . فما ينتج عن مناقشة هؤلاء الشركاء؟ . يقول لنا رولز أن هناك مبدآن سيختاران :

المبدأ الأول : يوجب المساواة فى تحديد الحقوق والواجبات الأساسية فلكل شخص حق متساو من الحقوق الأساسية المتساوية للمجتمع .

والمبدأ الثانى : يطرح عدالة أنواع التفاوت الاجتماعى –الاقتصادى عندما تقدم بصفة تعويض ، منافع لكل فرد ، إذا أفادت الأفراد الأقل نصيباً ، لا عدالة إطلاقاً فى أن يحظى عدد صغير إلا بشرط تحسين وضع اللا محظوظين.

وعلى هذا النحو يرسخ نموذج العدالة الرولزى فى فكرة أصول اختيار منصف يسودها اختيار المبادئ العادلة .

منظومة عادلة واخوية: فى حين تقهقرت الماركسية ، يعرب رولز عن مثل أعلى نظرى . عملى معقول ، طالما أن كل زيادة لصالح الأكثرين حظاً إنما

يعوض عنها بتقليل أضرار الأقلين حظاً . وما يصوغه رولز هنا يشكل ميثاق الاجتماعية . الديمقراطية الجديدة . فالمفكر الأمريكي يعتنق وضعاً متوازناً بين مبدأ المساواة وبين سيادة السوق المحض . إن المبدأ الثانى يكشف عن فكرة تبادل ويتوخى المنفعة المتبادلة للشركاء الاجتماعيين فى قلب منظومة تعاونية .

تتضح لنا نظرة رولز وعرضه للمبدأين انطلاقاً من وضع افتراضى على أنها متسمة بعلم واجبات صارم. إن المهم عنده هو : الالزامى ، العادل . وهما يتميزان بتقدمهما على الخير . ومذهب الواجبات ؛ يرى أن الأخلاق ، والأخلاق النظرية؛ يقومان على العمل كما ينبغى بغض النظر عن النافع أو الخير . لقد ظهر هذا المذهب فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ وهو ينطلق من كانط ويعارض المذهب النفعى. وفى هذا المنظور لا يكون الفعل عادلاً وأخلاقياً لأنه صالح ، بل لانه مستقيم. لقد اعتنق رولز إطار من الواجبات واستبعد العودة إلى خير أسمى، إلى غاية سامية قادرة على تنظيم العمل الإنسانى ، فهو يرفض التقليد اليونانى ، كما يتضح فى الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ؛التى تفهم ضمن منظور غائى ، فالعدالة تحدد فيه بداء من الخير و الغاية التى تسيطر على الإنسان.

وعلى الرغم من انتقال مذهب الواجبات عند رولز من مسألة الخير إلى مسألة العادل ؛فإن ذلك لا ينفى وجود الخير حتى فى قلب الواجبات .فإذا كان مفهوم العادل سابقاً على مذهب الخير . فإن الأول تضمن الثانى . فالمجتمع المنظم جيداً بدأ من العادل يحقق خير الجماعة . وكما يقول رولز " إن الفاعلية الجمعية العادلة ؛هى الشكل الأكثر أهمية للسعادة الإنسانية " .إن عدالة الاستعدادات تسهم إذ ذاك فى خير أعضاء المجتمع ويزداد ذلك كلما أخمدت الميول ضد الضغينة والحسد .[66]

إن مشكلة الحسد لا يمكن التغاضي عنها . ويعرف الحسد على أنه تلك العاطفة من الحزن الناتجة عن رؤية خير الأخر ، وهى ذلك الميل إلى الشعور

بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين . ومن المعلوم أن الحسد ضار اجتماعياً؛ لأنه ينطوي على خبث ، وأن المجتمع الجيد التنظيم يقود انطلاقاً من العدالة إلى تقهقر الحسد . فهو يصون تقدير كل إنسان ، واحترام الشخص الإنسانى ؛يقلل خطر الحسد . ولما كانت المنافع الكبرى لبعض الناس مرتبطة بأرباح أقلهم حظا، فإن الفوارق تغدو مقبولة بيسر أعظم . ومن جهة ثانية تتيح العدالة لكل فرد أن يحسن التصرف بمشروعه فى إطار الجماعة المتنوعة . أن تعدد الجماعات ينزع إلى تخفيف رؤية الفوارق المؤلمة . وعلى هذا تقود المناقشة المنصفة داخل المجتمع المفترض من قبل رولز إلى العدالة بوصفها خيراً.

وينتقد شفارتز مان في الفصل السابع من كتابه "الأخلاق البورجوازية في العصر الحاضر" نظرية العدالة عند رولز من حيث كونها لا تعكس الحقيقة أو الواقع الفعلي، ولذلك فهي لا يمكن أن تكون بالنسبة للناس نقطة رؤيا أخلاقية في اختيارهم. فهي ليست إلا تصورات تأملية للكاتب عما يعتبره هو منطقيا في العلاقات البشرية المتبادلة ولكنها ليست إطلاقا نتيجة للدراسة العلمية للواقع الاجتماعي ذاته. [67] .

والإنصاف الذي فهمه رولز على أنه المساواة مع استبعاد الأساس الاجتماعي الاقتصادي لهذه المساواة تحول إلى وهم (شفارتز ص162) . ويرى أن في هذا الموقف تظهر بقوة كبيرة خيالية موقف البورجوازي الليبرالي ، المؤمن بأنه يستطيع أن يحافظ على النظام الاجتماعي الزائل بواسطة بعض التنازلات البسيطة . وهذه الخيالية تعتبر بعيدة عن الحياة وعن قوانين التطور الاجتماعي وعن المضمون الملموس للقيم الأخلاقية ، وهي غير قادرة ، على تحديد السبل الصحيحة لتهذيب الأخلاق وإعداد الأساليب الفعالة لتحقيق مبادئ الحرية والمساواة والعدالة .

ينحصر الموضوع الأساسي لنظرية رولز الأخلاقية في الاعتراف بأولوية مفهوم العدالة بالنسبة للخير ، وهذا الموضوع موجه ضد النظريات الغائية؛ التي

تحول العدالة إلى خير. (السابق ، ص 163) وخلافا لمذهب المنفعة الذي تجرد من شروط الرأسمالية الحقيقية ومن الاختلافات القائمة في حياة الناس فقد سعى رولز لإيجاد نظرية أخلاقية معيرا انتباها خاصا للعدالة ومعتبرا إياها كاعتراف ودفاع عن حقوق الإنسان المتساوية في المصلحة الاجتماعية وفي النظرية التي سماها "العدالة أمانة" ، تجلت الأمانة في مفهوم المساواة .

فى إطار كانط : هناك رغم وجود انتقادات إلى نظرية رولز وبعض المآخذ مثل : كيف نستطيع الاختيار فى ظل حجاب الجهل وكيف نقرر فى جو الفراغ الشامل . وبالرغم من ذلك فإن مذهب رولز الأخلاقى النظرى السياسى لا يخلو من ميزات: إنه يحاول الابتعاد عن النفعية الانجلو سكسونية .

وهو يمضى فى نظريته نحو مرجعية كانطية . فهو يتحدث عن تصور كانطى للعدالة ، و يعرض مبادئ العدالة وكأنها أشبه بأوامر قطعية ، فالعمل وفق مبادئ العدالة عمل وفق هذا النمط من الأمر . فللمبادئ السياسية على هذا النحو قاعدة من مبادئ النمط الأخلاقى .

وعندما أسس رولز نظرية العدالة انطلاقاً من كانط وأقام حواراً بين مل وكانط ، فإنه قدم عملاً أصيلاً ومحدداً ، لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان.[68]

يرى صمويل كورفيتر أن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها. أن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته ؛التي هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط .

يؤكد كورفيتر على كانطية رولز بل وتجاوزه لما وجه إلى كانط من انتقادات . فالتركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين

المبادئ المختلفة للتوصل إلى تلك المبادى التى يقبلها الإنسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو تركيز على أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل إلى الأمر الأخلاقي المطلق ، ويلاحظ أن كثير من الانتقادات قد وجهت إلى كانط بخصوص قوله بالأمر المطلق وأن تحديده لخصائص هذا الآمر لا توضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع. وهذا ما استطاع رولز في الحقيقة أن ينجو منه . فالموقف الأصلي هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة . وفي حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية . نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة. ومن هنا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تردد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة [(69)]

ثالثا : في الأخلاق النظرية التطبيقية

يثير الحديث عن الأخلاق التطبيقية الكثير من التساؤلات حول ماهية هذه الأخلاق وهل هى من طبيعة نظرية أم اقرب إلى واجبات المهن المختلفة التى تدور حولها ؟ وترى روس أن مذاهب الأخلاق النظرية التطبيقية فى شتى الحقول الاجتماعية والعملية ، وأنها سائدة فى كل مكان ومطلوبة داخل اللجان الوطنية والدولية ؛ إلا أنها مع ذلك لا تحظى بقبول لدى المفكرين باعتبارها مدونات ولوائح مهنية ، وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة الانطلاق من مبادئ والهبوط من جديد إلى مختلف الدوائر: البيولوجيا ، والأعلام ، والتجارة تبدو بصورة قبلية مشروعة تماماً. فكل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادئ تستهدف إنارة العمل . وسوف نشير فى البداية إلى الفلسفة التطبيقية واتجاهاتها ومناهجها لكى

نعرض للأخلاق النظرية التطبيقية.

تتكون الفلسفة التطبيقية Applied philosophy من المحاولات التى بدأت فى الظهور فى ستينيات القرن العشرين للتعامل مع أخلاقيات الحياة الفعلية والمشكلات الاجتماعية والسياسية التى درجت البحوث الأكاديمية على تجاهلها فيما بين الحربين العالميتين . وقد ازداد الاهتمام بها فى العالم الناطق بالانجليزية [70] خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث ارتبطت منذ البداية بالتوجه نحو تطوير نظرية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية ، يظهر هذا فى مقالة ريتشارد واسر ستروم "الحقوق وحقوق الإنسان والتفرقة العنصرية" وترى هيتا وماتى هايرى أنه من تتبع بحث واسر ستروم نجد أن مجال الفلسفة التطبيقية فى الولايات المتحدة ينحصر فى تحليل وتوظيف مفاهيم المساواة والعدالة والحقوق الطبيعية والقانونية ، ثم امتد مفهوم التفرقة العنصرية ليشمل هجوم على التفرقة القائمة على النوع والجنوسة والعرق والأصل ثم امتد النقاش إلى حقوق الذين لم يولدوا بعد وحقوق الموتى والضعفاء أو المرضى المنتظرين؛ لتكون تلك بداية الأخلاق البيولوجية أو أخلاقيات علوم الحياة الحديثة"[71]

ورغم أن هيتا وماتى هاير يشيران إلى أن الأخلاقيات البيولوجية وأخلاقيات الأعمال والمال هى أمثلة على الأنشطة الآخذة فى التواجد الآن كأخلاقيات منفصلة تمامًا عن أية اهتمامات فلسفية حقيقية ؛إلا أنهما تعودان لتأكيد ان دائمًا ما تكون للقضايا النظرية التى تميز الفلسفة التطبيقية اتجاهات وأراء عملية . بيد أنها تتصل اتصالاً وثيقًا بالقضايا الميتافيزيقية التى تكمن فى القلب من المذاهب الأخلاقية المختلفة . وتركز أهم القضايا على قيمة الحياة الإنسانية والحياة غير الإنسانية والصراعات الدائرة بين مختلف الادعاءات الأخلاقية. وقد احتل تعريف الحياة الإنسانية وقيمتها ومعناها مركز المناظرات المحتدمة حول الإجهاض والقتل الرحيم والتكاثر الصناعى وهندسة الجينات وقياس نوعية الحياة وندرة الموارد الطبيعية[72]

هل نحن بإزاء بدائل عن الأخلاق النظرية . هل علينا أن نبرز الإبهام الذى يحيق بالأخلاق النظرية التطبيقية على الممارسات الراهنة ؟ وإذا تبين أن اختصاصيو الأخلاق النظرية كانوا منظرى واجبات كما تقول جاكلين روس ، فهل تسمية علم الواجبات ، تدل على علم أو نظرية ما يجب فعله؟ لقد ابتكر هذه التسمية بنتام للدلالة على الأخلاق العامة لكنها اتخذت دلالة خاصة ، حيث تعنى جملة قواعد وواجبات مهنية ، فى الطب تحديداً وبالطبع فى المهن الأخرى . إن علوم الواجبات . وهى تؤدى إلى "مدونات واجبات" . تمثل إذن القواعد والواجبات الملازمة لممارسة المهن الحرة . ومن الواضح أن ثمة فرقاً بين علم الواجبات وبين الأخلاق النظرية ، بين القواعد والواجبات الوضعية وبين فلسفة أخلاق نسقية موحدة ومستندة إلى مبادئ ، علينا التساؤل عن " منظرى الأخلاق النظرية " هل هم حكماء أم اختصاصيو علم الواجبات ؟ ما معنى الأخلاق النظرية التطبيقية فى عصرنا ، خاصة فى مجال الطب والبيولوجيا؟

وتعتبر الأسئلة المتعلقة بالحياة وقيمتها ذات أهمية لـ "الأخلاقيات البيولوجية "، التى هى المنطقة الأكثر تقدما فى الفلسفة التطبيقية . ويتضمن أحد المجالات البارزة فى الدراسة "أخلاقيات المال والأعمال" و"الاختبار النقدى" أو البحث النقدى للقضايا والأسئلة المتعلقة بالخرب والجماعات والتلوث والكوارث الأخرى؛ التى هى من صنع الإنسان أو الكوارث الطبيعية والصراعات بين المصالح الأساسية . بالإضافة إلى أن ممارسات مثل التفرقة العنصرية والعقوبات الاقتصادية والرقابة ، قد تبلورت وأصبحت واضحة من خلال المناظرات السياسية الأخلاقية .[73]

هناك ثلاثة طرق رئيسية فكر الفلاسفة عن طريقها أن المذاهب السياسية والأخلاقية يمكن وينبغى تطبيقها على المشاكل الأخلاقية فى الحياة الحقيقية .

وتتكون الطريقة الأولى كما ترى هيتا وماتى هايرى من التطبيق الميكانيكى للمناهج الأخلاقية على المشاكل التى استحدثها المواطنون المهتمون والمحترفون

وصناع القرار العام . ويكون هذا المنهج مفتوحًا للكثير من الأسئلة والقضايا الشائكة المتعلقة بتعريف المشاكل الأخلاقية ، ومجال الدراسات الأخلاقية ونزاهة أو تجرد الفلاسفة الأخلاقيين . كما لاحظ "آرثر كابلان" Arthur Caplan فى 1983 فى مقالته :"هل يمكن للأخلاق التطبيقية أن تكون فعالة فى الرعاية الصحية؟ إن هناك ثلاث سمات أو ملامح يمكن اعتبارها حاسمة فى الفلسفة التطبيقية ، وخاصة فى مجال الأخلاقيات الطبية. أولاً : من المفترض أن الفلاسفة متمكنون من ممارسة التحليل المفهومى . ثانيًا : من المفترض غالبا أنهم يملكون هيكل المعرفة المتعلق بالنظريات الأخلاقية؛ التى يمكن استحضارها مباشرة لمعالجة المشاكل الأخلاقية والاجتماعية للحياة الحقيقية . ثالثا : يعتقد أن الخبرة الأخلاقية للفلاسفة تكثف أحيانا من واقع أنهم غير مهتمين أو ليست لهم مصلحة ومحايدون تجاه الأحداث الأخلاقية التى يختبرونها . وحينما نضع تلك الخصائص والصفات سويا ، وحينما نضع الفلاسفة الذين يستجيبون لوصف "كابلان" ويضعونه موضع التطبيق ، تكون النتيجة ما يسميها هو "النموذج الهندسى للأخلاق التطبيقية".

والمنهج الثانى الذى يذكرنه لتوظيف الاعتبارات النظرية فى المواقف العلمية هو المنهج الذى دعا إلية توم بيوشامب Tom Beauchamp وجيمس تشيلدرس James Childeress فى كتابهما "مبادئ أخلاقيات الطب الحيوى" Principle of Biomedical Ethics (1994) ، والفكرة التى طرحها الكتاب ودافع عنها هى المبادئ الأربعة . مبادئ الإحسان وعدم الإيذاء واحترام الاستقلالية والعدالة . وهى المبادىء التى تغطى معظم الاعتبارات الأخلاقية التى ترتبط بممارسة الطب وتوفير الرعاية الصحية . ولا يدعى بيوشامب وشيلدرس ، أن كل الإجابات عن الأسئلة الأخلاقية يمكن استنتاجها مباشرة من هذه المبادئ . لكن يمكن النظر إلى رأيهما بدلا من ذلك على أنه محاولة للمزج بين نوع الحدسية الأخلاقية ، مع الصيغة الانتقائية للتفكير الأخلاقى الأدبى .

والطريقة الثالثة لتطبيق الفلسفة على المشاكل الأخلاقية هى إتباع المنهج

الذى قدمه فى صورته الأساسية جوناثان جلوفر Jonathan Glover فى كتابه "تحقيق الموت وإنقاذ الحيوات". تتبنى هيتا وماتى هاير هذه الطريقة وتريان أن العمل الصحيح للفلسفات التطبيقية يمكن تقسيمه إلى ثلاث مهام مرتبطة ارتباطا وثيقا ، تحتوى على وصف وتقييم للاستجابات الأخلاقية وكذلك تحليل الترابط المفهومى والتناسق المنطقى . تريان أن كل السلوك الإنسانى يتحقق من واقع أخلاقي تجريبى ، حيث تصدر الأحكام والتقييمات باستمرار عن السلطات العامة والمحترفين والمواطنين المهتمين . وتكون مهمة الفيلسوف الأولى فى دراسة المعضلات الأخلاقية نتيجة لذلك؛ هى الكشف عن المبادئ والقوانين التى طبقت على القضية الجارى بحثها.

وتتضمن الموضوعات التى ربما ستجذب الانتباه للفلاسفة التطبيقيين فى المستقبل القريب : أخطار الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وتأثير الأمراض المعدية غير المعروف علاجها حتى اليوم ؛ مثل مرض نقص المناعة المكتسبة ، الأيدز ، وحماية الجنس البشرى وبيئتنا الطبيعية ضد الكوارث الطبيعية والكوارث من صنع الإنسان . والأسئلة النظرية المرتبطة بهذه القضايا . ومن ضمن أهم القضايا ؛ تلك المتعلقة بقيمة الحياة ومعنى الوفاة والحرية والمسؤولية .

وينبغى على الأخلاقيين أن يدرسوا مدى شرعية الأنشطة التجارية . فهل ينبغى وضع القيود على السوق الحرة حينما يصل الأمر إلى تسليع وبيع الجسد الإنسانى ؛أى تحويله إلى سلعة ؟ أو هل يجب أن يكون الناس أحرارا فى شراء أو بيع الأعضاء الحيوية الأجساد الحية متى أرادوا فعل ذلك ؟ علاوة على أنه إذا كان هذا مقبولا فى الطريقة الغربية للتفكير ، إذن ما الذى ينبغى التفكير فيه بشأن العادات الأكثر تقليدية التى تتضمن عمليات على الجسد الإنسان ؟ وتقفز إلى الذهن أمثلة مثل ختان الأطفال [74]

ما هى البيواتيقا Bioethique ؟

ظهر هذا المصطلح حديثاً ولا يتجاوز ظهوره عقود ثلاثة ، وقد تحدد على يد

العالم الامريكى بوتر R. Potter ليعنى استخدام العلوم البيولوجية من اجل تحسين صفة الحياة. وقد ذاع فى اللغة الفرنسية منذ بداية الثمانينات وذلك نتيجة تقدم علم الحياة ، ولا يزال النقاش والكتابات حول المصطلح وتحديده مستمرة سواء فى الغرب أو فى الفكر العربى المعاصر(75).

البيواتيقا عند بييردى شامب P. D. Champs هى العلم المعيارى للسلوك الإنسانى الذى يمكن قبوله فى مجال الحياة والموت . وهى عند دافيد روى D. Roy دراسة تداخل جملة الشروط التى تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الانسانية أو الشخص الإنسانى فى إطار أنواع التقدم السريع والمعقد للمعرفة والتقنيات الحيوية الطبيعية . وعند جى دوران هى البحث عن جملة المطالب لاحترام الحياة الإنسانية والشخص وتقدمها فى القطاع الحيوى –الطبى .

وبتحليلنا هذه التعريفات. نجد أنفسنا أمام طفرات متصلة بعلوم الحياة تستلزم أشكال جديدة من المسؤولية؛ كما لدى هانز يوناس. وان نأخذ فى الاعتبار احترام الشخص كما لدى كانط . وعلى هذا تدل البيواتيقا على المسؤولية تجاه الحياة الإنسانية القادمة والتى نحن موكلون بحراستها ، وعلى البحث عن أشكال احترام الواجب للشخص ، سواء كان الأخر أو المرء نفسه ، بحيث يجرى على وجه الخصوص فى مجال النظر فى القطاع الحيوى . الطبى وتطبيقاته . وقد يتيح هذا التعريف الذى تقترحه جاكلين روس العثور على معايير صحيحة فى مختلف الميادين التى تضمها أخلاقيات الطب والحياة. ويهمنا ان نحدد هذه الميادين التى تضمها أخلاقيات الحياة والطب. اعتماداً على كل من جان برنار وهانز يوناس على النحو التالى :

قضية المسؤولية ، نداء مبدأ المسؤولية ، فالبيواتيقا هى مشروع مسؤولية لما يمكن ان نطلق عليه " السيطرة على السيطرة " أو " السلطة على السلطة " وسط دوائر ميادين أساسية ثلاثة هى : السيطرة على الإنجاب ، السيطرة على الوراثة ، السيطرة على العلاجات العصبية .

السيطرة على الإنجاب : تستلزم السيطرة على الإنجاب إعادة تعريف المسؤولية ضمن تنظيم أخلاقى حياتى . فالقضايا التى يواجهها البشر من : منع الحمل ، إلى التلقيح الصناعى ، تغير شكل الولادة . لقد سخر البعض من الأخلاق الحيوية للإنجاب الصناعى ، لكن أليس المشكلات التى يثيرها تجعلنا نفكر ان للأخلاق مجالاً كبير فى هذا الموضوع ، إلا يستدعى ذلك تحديد مجموعة مبادئ لتنظيم التجريب فى هذا الميدان . لقد اشرنا إلى قول يوناس أن الطفل موضوع أولى للمسئولية. وان الواجب الوالدي عملية مستمرة ، الوليد والطفل يقتضيان مسؤولية فى كل لحظة .(76)

السيطرة على الوراثة : بعد ازدياد الاهتمام بالهندسة الوراثية والتى تعنى جملة الطرق الموصلة إلى المعرفة المباشرة للمادة الوراثية وتحويرها منذ 1971 حيث نشأت فى ستانفورد بكاليفورنيا تقنيات إعادة التفاعل الصناعى ؛الذى توصل إلى نقل المواد الوراثية إلى خلايا أخرى . ومن هنا ظهر قلق بسبب ذلك فى ندوة فى اسيلومار Asilomar بالولايات المتحدة 1974 حيث قرر المشاركين إزاء الأخطار المتوقعة وقف التنفيذ وتعليق البحوث المتصلة بالهندسة الوراثية . إلا أن التراجع جاء سريعاً فى اسيلومار ايضاً 1975 أخذت الهندسة الوراثية تتقدم فى ظل رقابة شديدة . مما طرح التفكير فى مبدأ المسؤولية واحترام الإنسان . ويترتب على التفكير الأخلاقى فى مجال الهندسة الوراثية تجنب العبث بالطبيعة من جهة وكل تدخل أو غواية من تحسين النسل . وبين هاتين العقبتان تظهر الأخلاق الحيوية وتتخذ طريقها.

السيطرة على تأثير العقاقير فى الأعصاب: إن توسع العلوم العصبية وأبحاث علم النفس العقاقيرى؛ تثير مشكلات خطيرة تجعل السيطرة على نتائج هذه الأبحاث مطلباً ضرورياً. والسؤال هل يبرر تصحيح الاضطرابات النفسية الخطرة تبديل الشخصية تبديلاً معكوساً . فالعدوان على الشخص الإنسانى يبدو شيئاً بديهياً أكثر من استعمال المهدئات العصبية أو المعالجة النفسية. ويطرح جان برنار تساؤلاً مهماً بقوله : "عندما يكون عدد الخلايا المزروعة كبيرا فى

مختلف أنواع التلقيح وتكون الأماكن المعينة مراكز وظائف عليا ، هل تستطيع تغيير الشخص؟ هل ينبغى السماح بذلك؟ "أن السيطرة على السيطرة " تظهر هنا أساسية ، حيث يكون الإنسان مهدداً من قبل العلم ، فإذا كانت الهندسة الوراثية سلاح لاستبعاد الضعفاء ؛ فإذن علم النفس الجراحى يمثل عدواناً على الشخصية الإنسانية[77] .

بعد نشأة اللجنة القومية لأخلاق نظرية لعلوم الحياة والصحة فى فرنسا 1983 وضع تقرير بعنوان " علوم الحياة : من الأخلاق النظرية إلى القانون " 1988 وصيغت ثلاثة قوانين اقرها البرلمان الفرنسى 1994 . وتؤكد هذه القوانين حقوق الجسد البشرى واحترامه ، فالنص الرئيسى للتشريع يدور على الجسد البشرى ولا تجاريته ، فهو لا يمكن أن يكون موضوع تجارة ولا يمكن وراثته . " فالقانون يضمن أولوية الشخص ، ويمنع كل عدوان على كرامته ، ويكفل احترام الكائن البشرى منذ بدأ الحياة (المادة 16) .

أ- لكل الحق فى احترام جسده . والجسد الإنسانى مصان . ومن الممتنع أن يكون الجسد البشرى ، أو عناصره أو نتاجه موضوع حق أرثى.

ب- يحق للحاكم أن يأمر باتخاذ جميع التدابير لمنع أو وقف العدوان اللاشرعى على الجسد البشرى أو الحيلولة دون كل سوء لا شرعى يمس عناصره أو إنتاجه.

جـ- تمنع الإساءة إلى الجسد البشرى إلا عند ضرورة معالجة الشخص [78]

إن التدخل فى تغير أو تحسين النسل ، أمر مدان إدانة صارمة فهو مذهب اجتماعى يهدف إلى تحسين العرق النقى وإلى حذف الآخرين (النازية) وهو يتطلع إلى تعقيم بعض الجماعات البشرية بحكم أنها دانسة

الفلسفة وقضايا الأخلاق الحيوية .

اذا ما تساءلنا عن المشكلات التى تحدق بتطور علوم الحياة وبالتغيرات التى تحدثها على الكائن الحى؛ الذى ينتمى إليه الإنسان نفسه، فإننا نجد أن العلمية التى تدعى القدرة على حل جميع المشكلات الفلسفية والإنسانية عن طريق العلم ؛تمثل العائق الحاسم أمام إقامة أخلاق حيوية. فهى حين ترجع كل معرفة ذات شأن إلى العلم الوضعى،تموه الطبيعة البشرية وتستبعد القيم، إن النزعة الوضعية الناتجة عن العلموية تدرس الإنسان بدون الإنسان تنفى المشروع الإنساني المعنى بالجسد والحياة، وبالتالى معايير الأخلاق النظرية ومبحث القيم الذى يؤسس كل أخلاقية حيوية. فالعلم فى ذاته هو الأساس وعنه يصدر التشريع،وبالتالي تتحول الأخلاق النظرية إلى علم واجبات مهنية.ان الخطر المزدوج للعلموية والوضعية التقنية؛ التى ترى ان التقنية قادرة على حل جميع المشكلات هو الذى يبدوا اليوم فى الأفق خطراً ولابد من مواجهة هذا الخطر حتى لا تتحول الأخلاق الحيوية إلى علم واجبات.

ويوضح لنا لوك فيري Luc Ferry في كتابه "الإنسان المؤله أو معنى الحياة" L’homme – Dieu ou le sens de la vie أن أخلاقية البيولوجيا: تقديس الجسد البشري على أساس أن الثورة البيولوجية كما تمثلت في : التلقيحات خارج الرحم ، الحبوب المجهضة ، الاستنساخ الوراثي ، التجريب على الجنين البشري ، النسالة ، تقدم لنا تعريفات جديدة لحدود الحياة والموت، هبات الأعضاء ، التدخلات والمعالجات الجنينية، الطب التنبوئي ، هي سلطات غير مسبوقة يمارسها الإنسان على الإنسان.[79]

إن الشئ الأساسي بالنسبة للفلسفة هو البحث عن المبادئ والأسس التي تستند إليها الأخلاق الحيوية . إن علم الحياة والطب يشتركان في أن موضوعهما هو الجسد والحياة وعلى هذا فإن المبدأ الأول للأخلاق الحيوية ، سيكون مبدأ احترام الجسد ، ذلك لأن الجسد البشري ، بدل من أن يكون ماهية يمكن فصلها عن الشخص ، هو مقوم مادي دال على واقع شخصي، جسد . حي ، وليس مجرد حجم ممتد في المكان ، فالجسد بنية ميتا فيزيقية يعرب كل لحظة عن

وجوده . فإذا ظهر "الجسد . الشئ" الذي يدرسه الطبيب على أنه خاضع للتقنيات وراضخ للتأثير الخارجي الآلي ، فإن "الجسد . الخاص" المنظور إليه بالمعنى الوضعي ، بوصفه فاعل الاندماج في العالم . إنما ينبغي أن يكون ، كما تؤكد روس، هو المركز والأساس والمرجعية وأول المبادئ التي تشير إليها هو المسؤولية كما ذكرنا من قبل . حيث علينا تأسيس الأخلاق الحيوية على أساس المسؤولية ، ودون الخوف من العلم بذاته والتقنية بذاتها ، والحلم المجنون الذي يرتبط بهما ، ينبغي السيطرة على التقنية التي تؤدي إلى عكس غايات الإنسانية . حيث أصبح الإنسان لا يتحكم في كل الآثار الممكنة لتدخلاته في طبيعته التي يمكن للكائن البشري أن يبدعها تخاطر بالإفلات منه بطريقة لا يستطيع التراجع عنها.

احترام الحياة وأولوية الجسد الشخصي . هذان هما الأساسان للأخلاق الحيوية ، وهما ينطويان على بعد أنطولوجي للمشكلات التي تطرحها السلطة البيولوجية . وأيضا فإن المسائل التي يثيرها التجريب الطبي البشري تدعو إلى أخذ مبدأ العدالة في الاعتبار [80].

الهوامش والمراجع:

---

[1] جان فرانسوا دورتيى: فلسفات عصرنا، ترجمة ابراهيم صحراوى، الدار العربية للعلوم، 2009

[2] المصدر السابق.

[3] راجع جاكلين روس : الفكر الأخلاقى المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت 2001 ، القسم الرابع الأخلاق النظرية التطبيقية ص 9، 108 وما بعدها.

إن هذا العمل الذى تقدمه لنا روس هو قراءة كانطية لكل ما قدم من مذاهب وكتابات أخلاقية فى القرن العشرين حيث تعد كانط من المؤثرات الأساسية فى الفكر الأخلاقى المعاصر " القسم الأول " وتجعل من مبدئه الفاعل المستقل الحر ص29 وكذلك من مبدأ المسؤولية (ص40) وكذلك مبدأ احترام الحياة (ص46) المبادئ التى انطلق منها هذا الفكر . و تشير إليه وتوضح تأثيره حين تعرض للنظريات الأخلاقية فى عصرنا ؛ خاصة الأخلاق النظرية للتعالى الدينى عند ليفيناس (ص63 – 66) وأخلاق الحوار عند كارل آوتوابل (ص71) والأخلاق

التواصلية عند هابرماس (ص78) وأخلاق الحضارة التقنية عند يوناس (ص81 – 83) وأخلاق العدالة والإنصاف عند رولز (ص98 ، 100 ، 102 ، 103) ونحن نعد الآن قراءة كانطية لهذا العمل لمتابعة حضور كانط فى الأخلاق المعاصرة .

(4) راجع دراستنا، الهيرمنيوطيقا الظاهرياتية، التأويل عند ريكور، وكذلك الملف الذى أعدته مجلة أوراق فلسفية العدد 8، ديسمبر 2003 ، والمقالة الرابعة فى هذا الكتاب

(5) Apel. O., L' Ethique a l age de la Saence, tille, pnemes uni, de lille 1987.
وانظر الفقرة الخاصة به فى هذه المقالة ، والمقالة الثانية فى هذا الكتاب .

(6) راجع دراستنا : القيم والأخلاق عند نتيشه ، أوراق فلسفية ، العدد الأول ، ديسمبر 2000 .

(7) هانز يوناس : مبدأ المسؤولية ، نقلاً عن جاكلين روس ص14

(8) جان فرانسو ليوتارد : الوضع ما بعد الحداثى ترجمة احمد حسان ، دار شرقيات ، القاهرة . وأنظر الملف الذي أعدته مجلة "أوراق فلسفية" حوله ، العدد 4-5 ديسمبر 2002 القاهرة ، وكذلك المقالة الأولى من هذا الكتاب الفقرة الخاصة بليوتارد .

(9) جاكلين روس ، ص15

(10) راجع دراسة د. عطيات ابو السعود : نظرية الفعل التواصلى عند هابر ماس فى كتابها : الحصاد الفلسفى للقرن العشرين ، منشأة المعارف، الإسكندرية 2002 ، ص 91 – 125

(11) راجع فى هذا الصدد كل من :

- Abrams, N.: Medical Ethics: A Clinical Text-book A Bradford book Massachus 1983
- Arras , J: Ethical Issues in Modern Medicine" 2^{nd} Ed , Mayfield Publishing Company , California, 1983
- Beauchamp, T: Principles of Biomedical Ethics" Oxford University Press Oxford , 1983
- Campbell , A : Moral Dilemmas in Medicine, Churchill Living Stone , New York 1984
- Veatch R.M: A Theory of Medical Ethics" Basic Books , Inc Publishers New York 1981

[12] جاكلين روس ، ص18 ، هيدجر : مسألة التقنية فى هيدجر : التقنية – الحقيقية والوجود – ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادى مفتاح، المركز الثقافى العربى بيروت 1995 ص43 – 86

[13] مونود: العلم وقيمه ، فى كتاب لاركوفرت "من أجل أخلاق نظرية المعرفة"1980نقلا عن جاكلين روس

[14] راجع ميشيل فوكو: الانهمام بالذات ، الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية ، ترجمة جورج أبي صالح ، معهد الإنماء القومي ، بيروت د.ت روس ص31 ، والفقرة التالية عنه فى هذه المقالة

[15] روس ، ص35 ، وانظر الفقرة التالية ، وكذلك الملف الذى أعدته مجلة أوراق فلسفية حوله، العدد الثالث عشر ، والذى يضم دراسات متعددة منها دراسة جان دى لاكروا اللامتناهى والجار ترجمة د يحيى هويدى ، وميجيل ابنصور: الدولة والعدالة عند ليفيناس ترجمة مالفى عبد القادر ، ودراسة سواريت عمر : الحوار بين الذات والآخر ودراسة جارى جيتنج : ليفيناس الكلى والآخر ترجمة بدر مصطفى والوحى والإنسانية فى الفلسفة الليفيناسية لبلعز نور الدين وليفيناس وعبد الوهاب المسيرى

[16] راجع جلال الدين سعيد : فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم للنشر والتوزيع، تونس1996 وترجمته لكتاب اسبينوزا : الاخلاق ، دار الجنوب للنشر ، تونس د.ت وكذلك كتاب دولوز عنه

[17] روس ، ص37

[18] أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة

[19] راجع تناول الأخلاق عند يوناس ، الفقرة القادمة .

[20] روس : ص41

[21] اسبنيوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة و دراسة حسن حنفى ، مكتبة الانجلو ، القاهرة

[22] د. نصار عبد الله: العدل بين الليبراليين والماركسيين ، رسالة دكتوراه منشورة ، جامعة القاهرة

[23] هـ. دريفوس ، ب. رابينوف : فوكو .. مسيرة فلسفية ترجمة جورج أبى صالح ، مركز الإنماء القومى ، بيروت د.ت. خاصة الفصل الحادى عشرة ؛ التحليلية التفسيرية للأخلاق

[24] راجع د. ناهد البقصمى : الأخلاق والهندسة الوراثية ،عالم المعرفة ، الكويت 1993

(25) د. انور مغيث : سياسات الرغبة ، أوراق فلسفية ، العدد 2 ، 3 ، القاهرة ، 2001

(26) محمد ابدير : مفهوم الرغبة عند جيل دولوز ، مجلة أوان ، البحرين ، العدد 5 ، ص 152 وما بعدها

(27) أشرف منصور : ضد أوديب ومراجعة التحليل النفسى ، العدد 3/2 أوراق فلسفية

(28) محمد الشيخ – ياسر الطائرى : الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الطليعة ، بيروت، 1996

(29) صايم حكيم: ميلاد الرغبة ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد 14 ، ص 279

(30) أنظر ملف رولز ، مجلة أوراق فلسفية العدد 3/2 القاهرة

(31) ناصيف نصار : باب الحرية ، دار الطليعة ، بيروت 2003 ص 120

(32) جاكلين روس ، ص56

(33) يمكن أن نشير إلى الاهتمام الكبير المتزايد بالبحث في نظرية السعادة،كما نجد ذلك على سبيل المثال لدى كل من :فلاديسلاف تاتاركيفنيتش : السعادة ترجمة د. كبرو لحدو ، دار الحصار ، سورية 2002

(34) جان فرانسوا دورتيبه : فلسفات عصرنا ، ص423 وما بعدها .

(35) نقلا عن جاكلين روس ، ص 57

(36) جان فرانسوا دورتيبه ،ص268.

(37) المرجع السابق ، ص 284-286 .

(38) سان هند : ما بعد الحداثة فى كتاب مستقبل الفلسفة فى القرن الواحد والعشرين عالم المعرفة ، الكويت 2004 ص 156-157

(39) عبد الوهاب المسيرى : مادة ليفيناس : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، كذلك أوراق فلسفية ، العدد 13 ملف إمانويل ليفيناس

(40) أنظر د. محمد على الكردي : جاك دريدا وفلسفة التفكيك ، مجلة إبداع ، القاهرة فبراير – مارس2000 ص 35 ، وروس ،الموضع السابق

(41) ديلاكروا : الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة د. يحيى هويدى ، ص120

(42) روس : المصدر السابق ، ص68

(43) المصدر السابق ، ص 77

(44) بوزيد بومدين : ايطيقا التواصل ونقد العقل الأداتى ، بحث مقدم إلى ندوة الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ديسمبر 2003

(45) كارل أوتو آبل : اشكالية اتيقا كبرى ، ترجمة محمد التركى ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 23، ص5-25 .

(46) محمد الأشهب : أخلاقيات المناقشة فى فلسفة التواصل لهابرماس ، دار ورد الاردن 2013 ص24 وسنشير إلى أرقام الصفحات داخل المتن .

(47) روس : المصدر السابق ص 72

(48) هابرماس : القول الفلسفى فى الحداثة ترجمة فاطمة الجيوشى ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق1995 وروس ص 73-74

(49) روس ص 75

(50) د. عطيات أبو السعود : المصدر السابق

(51) المصدر السابق .

(52) جاكلين روس 81

(53) يوناس : مبدأ المسؤولية ص30 – 31 نقلاً عن جاكلين روس ص82

(54) انظر تحليلنا لموقف الوضعية من الأخلاق والتقييم فى النظرية العامة للقيمة ، دراسة للقيم فى الفكر المعاصر القاهرة دار قباء 2004 الفصل الأول من الباب الأول والثانى من الباب الرابع .

(55) عن جاكلين روس، ص 85

(56) وانظر د.ناصيف نصار: باب الحرية،دار الطليعة بيروت 2003 ص 189

(57) راجع ميشيل فوكو : استعمال اللذات ، ترجمة جورج ابي صالح معهد الإنماء القومي ، بيروت د.ت

(58) أنظر مطاع صفدي : أثيكا فن الوجود ، في مقدمة الترجمة العربية لكتاب فوكو : إرادة المعرفة ، ج1 من تاريخ الجنسانية ، معهد الإنماء القومى ، بيروت

(59) هيوبرت . دريفوس وبول رينبو : فوكو مسيرة فلسفية ص 203-204 وسنضع اقتباساتنا منه داخل المتن بين قوسين

(60) راجع الدراسة المتفردة فى العربية للدكتور عثمان أمين حول الرواقية ، الانجلو المصرية ، القاهرة

(61) صمويل كورفيتر : الفلسفة السياسية : ترجمة نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص 121-122

(62) هيوبرت . دريفوس وبول رينبو : فوكو مسيرة فلسفية ص 203-204.

(63) راجع هذا الموقف بالتفصيل فى جاكلين روس ص 91

(64) ويقدم بنتام J. Bentiham مؤسس مذهب المنفعة ، الذى يؤكد مبدأ اكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس ، مبدأ يصلح أساساً للحكومة . وهو مبدأ يفترض بحثاً عن اللذات ، حساب المتع التى تقود إلى الانسجام الاجتماعى. وقد اعتنق جون ستيورات مل J. S. Mill بدوره مذهب المنفعة ويرى كتاب "التقوية" ان المنفعة عاطفة غيرية الاحتمال ، وان مبدأ السعادة الأكبر ، هو الذى يؤسس النظرية النفعية وأنظر توفيق الطويل فلسفة الأخلاق ، دار النهضة العربية ، القاهرة

(65) روس ص 97

(66) جاكلين روس ص 101

(67) سفارتزمان : الأخلاق البرجوازية فى العصر الحاضر ، ص155

(68) روس ص 101 وأيضا د. نصار عبد الله ، مرجع سبق ذكره

(69) جاكلين روس ص 121

(70) ومع هذا تشير هياتى وماتى هاير إلى أننا نجد أن التطبيق الأول للتفكير لما بعد الحرب يمكن ارجاعه إلى فرنسا وخاصة دراسة سيمون دى بوفوار "عين على عين" ، حيث قدمت فى هذه الدراسة دفاعًا جريئًا عن المشاعر والاجراءات العقابية ضد الغزاة النازيين لفرنسا وقت الحرب . وينظر لهذه الدراسة التى تمزج الوجودية ببعض عناصر الأخلاق الكانطية على أنها الأصل فى كل الأعمال فى الأخلاق التطبيقية التى ظهرت منذ ذلك الحين .

(71) فى بداية السبعينيات لحق الفلاسفة البريطانيون بالجدل الدائر كما يظهر فى جريدة "الفلسفة والشئون العامة" . فقد بدأ ريتشارد هارى R.Harry هذا الإسهام بتقديم وجهات نظر عن أخلاقيات الحرب والإجهاض ثم جاء بيتر سنجر Peter Singer الذى تناول قضايا العصيان المدنى والمساعدة الدولية ، والذى يعتبر من رواد الأخلاقيات التطبيقية الدولية وجون هاريس J. Harris الذى تميز بتقديم حجج فعالة تدفع العنف أو تقاومه عن طريق الإغفال أو الفعل السلبى . ويمكن ايضًا أن نذكر فليبا فوت التى طبقت وجهات النظر الأخلاقية عند أرسطو والأكوينى على مشكلات الإجهاض والقتل الرحيم . انظر اوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة فى القرن الواحد والعشرين ترجمة مصطفى محمود محمد ، الكويت 2004 ص 163 .

(72) هيتا وماتى هاير : الفلسفة التطبيقية فى منعطف القرن فى كتاب أوليفر ليمان ص 164 وهما يقدمان مجموعة من الدراسات فى الفلسفة التطبيقية ، نشير إليها لمساعدة القارىء فى التعرف على هذه الفلسفة وهى : ا ر. شادويك R. Chadwick موسوعة الأخلاق التطبيقية الصادرة عن المطابع الأكاديمية ، سان ديجو 1998 أم هايرى M.Hayry : مذهب النفعية الليبرالية والأخلاق التطبيقية ، لندن ، روتلدج 1994 وبى سنجر P. Singer الأخلاق التطبيقية ، مطابع جامعة أكسفورد ، أكسفورد 1980

(73) هيتا وماتى هاير ، المرجع السابق ص 168

(74) المرجع السابق ، ص 179 .

(75) عبد الرازق الداوي:الفكر الأخلاقي الجديد في الفكر العربي المعاصر فى كتاب (الفلسفة العربية في مائة عام) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت2002

(76) روس ص 112-113

(77) روس الموضع السابق

(78) د. أحمد عبد الحليم عطية : مفهوم الجسد في الفلسفة المعاصرة ، مجلة دراسات ، تصدرها كلية الأداب جامعة وهران السانيا ،وهران ، الجزائر، العدد الأول2003وجاكلين روس : المرجع السابق

(79) لوك فيري:الإنسان المؤله أو معنى الحياة،ترجمة محمد هشام ، دار إفريقيا الشرق،المغرب 2002ص145وما بعدها

(80) جاكلين روس ص 121

الباب الثالث

الخطاب الأخلاقى فى مصر

الفصل الخامس

الأخلاق فى الفكر الفلسفى المصرى المعاصر

أولاً: مقدمات وتساؤلات:

تثير الفلسفة الأخلاقية كثير من التساؤلات حول علاقتها بالوجود والمعرفة والفعل؛ هل هي دراسة نظرية خالصة أم تهدف إلى التدخل في تعديل وارتقاء السلوك الإنساني؟ وهل الأخلاق هي نظريات فلسفية ميتافيزيقية أم أصبحت اليوم جزء من دراسة علم النفس والاجتماع، تخضع للدراسة التجريبية؟ هل اختفت النظريات الأخلاقية الكبرى التي عرفها تاريخ الفلسفة؟ وهل نحن في حاجة إلى أخلاق نظرية جديدة أم أخلاق عملية تطبيقية في مجالات السياسة والأعلام، الطب والبيولوجيا؟ وهل الأخلاق قاصرة على عالم الإنسان في علاقته بالآخر أم عليها أن تمتد لتشمل البيئة، علاقة الإنسان بالأرض والنباتات والحيوان؟

تلك بعض الأسئلة المثارة اليوم في الفلسفة حول الأخلاق؛ فهل عرف الفكر الأخلاقي العربي هذه الأسئلة وتفلسف حولها أم مايزال بمنأى عنها؟ وما هى الأسئلة الفلسفية التي تشغل الفكر العربي في الأخلاق؟ وهل يمكن أن تفتح لنا طاقة للتفلسف؟ ما هي القضايا التي تشغل الفيلسوف الأخلاقي العربي اليوم وعلاقتها بالعالم الذي يحياه؟ وماذا قدم العرب المحدثون من إسهام في الأخلاق؟ وما هو المنهج الفلسفي للتعامل مع الظاهرة الأخلاقية؟

أننى أجد نفسي في مغارة مليئة "بالأفخاخ" كلما سعيت لتبين سبيل لدرس الخطاب الأخلاقي عامة والعربي خاصة؛ وأن كنت سأقتصر على الخطاب الأخلاقي في مصر ، والذي علىّ أتبعه في دراسة تالية بالخطاب الأخلاقي العربي، ذلك وأن هناك اختلافاً أو على الأقل سمات خاصة تميز الخطاب الأخلاقي العربي عن الخطاب الأخلاقي في مصر.

و"الأفخاخ" التي تسكن السؤال الأخلاقي في مصر كثيرة ؛أولها أننا نادراً ما جعلناه موضع تساؤل فلسفي ؛ولم يصبح أشكالية فلسفية ذات خصوصية في وعينا الحديث رغم تأكيدنا وإدعائنا المستمر بأن ما يميزنا عن غيرنا هو الجانب الأخلاقي. وكثيراً ما نتحدث عن الدين ونظن أننا نتحدث عن الأخلاق. و"الفخ"

الثالث أن الفلسفة عندنا مدانة أو على الأقل موضع إتهام وحذر وريبة، وأننا لسنا فـي حاجـة إلـى فلسفة وفلاسفة، فأصـحاب القرار فيمـا يتعلـق بالإنسـان وحياتـه ومصـيره هم: الساسـة والعلمـاء والمقصـود علمـاء الـدين. وفـخ ثالـث أو رابـع، هـو ارتباط الأخلاق بالأيديولوجيا وبالمذاهب الفلسفية.

فإذا ما اقتحمنا هذه المغارة وسرنا حذرين بين أفخاخها المرئية وغير المرئية؛ واجهتنـا صـعوبات أشـكالية مـن قبيـل أشـكالية البـدايات الفلسـفية عامـة والمتعلقـة بالفلسـفة الأخلاقيـة خاصـة. وكيفيـة تحديـد هـذه البـدايات هـل بـدأت الدراسـات الأخلاقية مع نشأة الجامعة المصرية؟ هل بدأت مع الترجمات الأولى؟ هل مـع مـا كان يلقي في الأزهر من دروس في العقيدة والأخلاق ؛ مثلما يلقي فيه من دروس المنطـق؟ لا نـدرى وأن كانـت مسـاءلة كتـب المطبوعـات كفيلـة بالإجابـة عـن هـذه النقطة الأخيرة، لكن يظل سؤال البداية مطروحاً.

أشكالية حدود ومدى الفلسفة الأخلاقية فـي مصـر، حـدودها مـع دراسـة القيم Values وهل تنتمي دراسة القيم للأخلاق مثلما كتب د. توفيق الطويل عن القيم العليـا فـي فلسـفة الأخـلاق أم أن الأخـلاق نفسـها أصـبحت جـزء مـن دراسـة القيم (نظريـة القيمـة، علـم القيم) كمـا هـو الحـال فـي الكتابـات المعاصـرة لـدى الجيـل الحالي من الأساتذة والباحثين في مصر[1].

وهـل أسـهم هـؤلاء إسـهاماً متميـزاً فـي القضـايا الأخلاقيـة المثـارة حاليـاً مثـل الأخـلاق وحقـوق الإنسـان، الأخـلاق والقـانون؟ وهـل قـدموا أعمـالاً فـي المجـالات الأخلاقية الراهنة: الأخلاق العملية والتطبيقية، الأخلاق الطبية والحيوية، الأخـلاق البيئيـة والنسـوية أم اكتفـوا بالترجمـة والنقـل؟ [2] وهـل قـدموا رؤى جديـدة؛ وهـو مـا يتطلب التمييز بين الكتب المدرسية والكتابات الإبداعية أم مازلنا ننقل عن الكتب الإسلامية القديمة، والغربية الحديثة؟

ومقابل الدراسات التي واصلت النظر في الأخلاق الفلسفية الإسلامية لدى: الفلاسفة والصوفية والفقهاء وعلماء الكلام، والتي هي في كثير من جوانبها قراءة للأخـلاق الفلسـفية الإسـلامية[3] هنـاك قـراءة عربيـة للأخـلاق الحديثـة فـي مـذاهبها الكبـرى فـي المنفعـة والواجـب والأخـلاق الاجتماعيـة والوجوديـة والوضـعية والميتـأ أخلاق. فهل يوجد إبداع أخلاقي خاص؟ فما المنهج الذي يتيح لنا طرح أشكالية

الخطاب الأخلاقي في مصر وعلاقته بالدراسات الفلسفية عامة، والواقع المصري الثقافي؟

قد لا يفيد المنهج التاريخي إلا في تقديم عرضاً مدرسيا للجهود الفلسفية في الكتابة الأخلاقية ؛مثلما لا يفيد التصنيف المذهبي إلا في ربط الكتابات الأخلاقية بتوجهات أصحابها الاجتماعية الوجودية والوضعية وغيرها. وقد يدفعنا تصنيفا ما أيا ما كان إلى استبعاد أعمالاً متميزة لا تنضوى تحت هذا التصنيف أو ذاك. ومن هنا قد يكون التناول الجدلي التكاملي الذي يربط بين الدراسات الأخلاقية والواقع المصري التاريخي الاجتماعي السياسي الثقافي مناسباً أكثر من غيره للنظر فيما أطلق عليه الخطاب الأخلاقي في مصر، ذلك أنه يساعدنا على طرح أشكالية الأخلاق طرحاً فلسفياً يتيح لنا في الوقت نفسه طرح قضية حرية التفلسف وحدودها ومدى أزدهارها وتدهورها في حياتنا الثقافية.

وسنعجب إذا نلاحظ أن التوجهات الأخلاقية الفلسفية ذات الروافد المتنوعة: الوجودية والمثالية والوضعية لدى أمثال: عبدالرحمن بدوي وزكريا إبراهيم من جانب وتوفيق الطويل عبر اتجاه كانطي واضح وحتى زكى نجيب محمود يقدموا لنا كلا وفق خلفياته أساساً واضحاً للأخلاق؛ إلا وهو الحرية الإنسانية. وكما سنلاحظ في القفرات التالية أن الحرية هي أساس الأخلاق، وذلك مقابل اتجاه أخر يجعل من الدين أساس للأخلاق أو يضفي عليها طابعا نصحياً إرشادياً.

وقد قدمنا عدة دراسات سابقة حول "الأخلاق المثالية عند توفيق الطويل" و"الأخلاق الاجتماعية، والوجودية"، و"زكى نجيب محمود بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية" بالإضافة إلى عدد من الكتب عن الأخلاق مثل: دراسات أخلاقية. الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، محاضرات في الأخلاق، الفكر الأخلاقي الجديد، قراءات في الأخلاقيات الراهنة(4)، سننطلق من هذه الدراسات ونسعى في هذه الدراسة الحالية إلى تقديم قراءة لأشكاليات الخطاب الأخلاقي في مصر، وذلك بتحليل جهود الرواد وأهم ما قدموه من نصوص خلال القرن العشرين وبدايات القرن الحالي، وهي مساحة متسعة زمانياً حافلة بكتابات متنوعة فلسفياً، لذا علينا أن نتوقف عند عدد من الأعمال المميزة التي تعبر عن واقع الإسهام الفلسفي في مصر.

لن نتوقف طويلاً عند البدايات الأولى للإنتاج الفلسفي في الأخلاق، إلا من أجل بيان ارتباط هذه البدايات بواقع الدراسات الفلسفية في مصر سواء الحديثة أو القديمة خاصة علاقتها بالتراث الفلسفي الإسلامي الكلامي تحديداً كما نجد ذلك في الكتابات الأزهرية التي اكتفت بالشروح والتعليقات، والشروح على الشروح وفق الصورة التي قدمها لنا طه حسين في "الأيام". ولا تختلف هذه الصورة حتى بعد أنشاء الجامعة الأهلية التي خصصت أحد دروسها للفلسفة العربية والأخلاق. وقد تولى تدريس هذا التخصص في السنوات الأولى كل من: سلطان بك محمد والشيخ الحكيم طنطاوى جوهرى ولم تتجاوز دروسهما في هذه الفترة المبكرة في العشرية الأولى من القرن العشرين ما كان يلقي في الأزهر من دروس[5].

ويمكننا أن نحكم على هذه الأعمال بأنها كانت دون الكتابات الأخلاقية لدى العرب المسلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويكفي أن نراجع دراسة مثل دراسة دى بور "الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين"[6] لنتبين غياب الإبداع الأخلاقي العربي الإسلامي في بدايات القرن، بل وعلى امتداده في الكتب المدرسية حول العقيدة والأخلاق مما كان يقدم في الأزهر باستثناء محاولة هامة تحتاج نظر خاص هي ما قدمه الشيخ محمد عبدالله دراز في أطروحته للدكتوراه عن "دستور الأخلاق في القرآن" وذلك لسبب سيتضح فيما بعد هو أن دراز قد ناقش هذه الأطروحة في فرنسا معتمداً على النظريات الأخلاقية المعاصرة لدى الفلاسفة المحدثين[7]، بينما تبدو هذه الكتابات كظلال شاحبة لأصل سابق لم تصل إلى ما فيه من عقلانية بل اكتفت بربطه بالعقيدة[8].

كما لا يقارن ما قدمه سلطان محمد وطنطاوى جوهرى مع ما كان يقدمه المستشرقون بالجامعة المصرية القديمة من دروس في الأخلاق .ويكفي أن نشير إلى دروس الأستاذ الأسباني الكونت دى جالارثا في الأخلاق حول الفلاسفة المحدثين من أصحاب الحاسة الخلقية ونظرية الواجب حتى يتبين لنا صدق الحكم السابق[9].

نحن بإزاء نظرتان؛ نظرة فلسفية عقلية نجدها لدى جالارثا ونظرة دينية أو شبه دينية لدى الأساتذة المصريين بالأزهر ودار العلوم والجامعة الأهلية. وأن كنا لانزال في مرحلة التمهيد والتأسيس للدرس الأخلاقي؛ الذي سيتبلور وتتحدد

معالمه بما قدمه أحمد لطفى السيد ومدرسته من سبيل للتعرف على الفلسفة في العصر الحديث عن طريق ترجمة أعمال أرسطو، تلك هي البداية وأن كانت هناك تمهيدات أشرنا إلى بعضها، إلا أن ترجمة كتابات أرسطو ومنها "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ارتبط بالنهضة المصرية التي عبرت عن نفسها في ثورة 1919 والتي ظهرت تجلياتها في أشكال متعددة كان الفن والفلسفة أبرز معالمها والجامعة المصرية وما يلقي فيها تجل آخر لها.

إن الطموح الذي يحدونا في دراسة أشكالية الخطاب الأخلاقي في مصر يتجاوز هذه الورقة؛ التي يمكن أن تعد بمثابة خطة مقترحة للبحث في هذه الإشكالية، لذا يلزم التمهيد بتقديم بعض الملاحظات حول مصادر هذه الدراسة، وهي نصوص التراث العربي الإسلامي في الفلسفة والعلوم الإسلامية من كلام وفقه وتصوف وعلوم القرآن والتفاسير ونصوص الأخلاق في الفلسفة الحديثة والدراسات المتعددة التي قامت على أساسها، وقضايا الواقع المعيش ولم تصاغ في كتابات نظرية ووجهت الباحثين ضمنيا في دراساتهم الأخلاقية.

وبناء على ما سبق فإن الملاحظ هو قلة الإسهام العربي الإسلامي في الدراسات الأخلاقية أو قلة ما نقلوه وشرحوه مقارنة بالمجالات الفلسفية الأخرى كالمنطق والميتافيزيقا والإلهيات. وكذلك قلة البحوث المعاصرة حول هذا الإسهام مع غياب الاهتمام بالقضايا الأخلاقية المعيشة خلال العقود الثلاثة الماضية، والتي شغل بها الفلاسفة في الغرب حول المشكلات المختلفة التي يعانيها الإنسان المعاصر مثل قضايا الأخلاق الطبية والعملية والعلاقة بين الأخلاق وحقوق الإنسان.

وسنعرض في الفقرات القادمة لبعض الجهود الفلسفية المصرية ممن أسهموا بشكل واضح في فلسفة الأخلاق مثل: أحمد أمين وتوفيق الطويل أو ممن تبنوا توجهاً فلسفياً معاصراً واصطبغت كتاباتهم الأخلاق بسمات هذا التوجه؛ سواء لدى أصحاب الاتجاهات الاجتماعية أو الوجودية أو الوضعية، مقابل تيار واسع الانتشار يواصل الجهود الفلسفية لدى اليونان، خاصة أرسطو ولدى الفلاسفة المسلمين خاصة مسكويه لتقديم أخلاق فلسفية تنتمي لتاريخ الفلسفة وترتبط به أو تسعي لتجاوزه مثلما نجد لدى أحمد صبحى أو تيار ينطلق من القرآن والحديث

لتأسيس أخلاق إسلامية كما لدى محمد عبد الله دراز في "دستور الأخلاق في القرآن" وأحمد عبد الرحمن في كتابه "الفضائل الخلقية في الإسلام" وهو تيار يضع المشكلة الأخلاقية بين العقل والنقل ويتحول في كثير من الأحيان إلى تكرار الاجتهادات التاريخية للفلاسفة المسلمين وينتقد الأخلاق الغربية، فهو يضحى بالإبداع الفلسفي الأخلاقي لصالح الدين ؛الذي يسمح بالإبداع معتبره بدعة ويضحي بالاجتهاد الذي يخرجنا عن طريق السلف.

سنتحدث أولاً عن الانطلاق من الفلسفة الأخلاقية اليونانية لدى أرسطو عن طريق الترجمة سبيلاً للإبداع ونتوقف عند الكتابة العلمية للأخلاق عند أحمد أمين ونواصل في فقرات تالية الاجتهادات الاجتماعية والوجودية والوضعية والمثالية.

ثانياً: الأخلاق بين الترجمة والإبداع:

ارتبطت البدايات الحديثة للدراسات الأخلاقية في مصر بالنهضة المصرية التي عاشها المجتمع المصري في العقدين الأولين من القرن العشرين. وكان على بعض رجال هذه النهضة التأسيس الفكري لها .وكانت الجامعة المصرية أحد مظاهرها، ولا يمكننا المرور سريعا على ما قام به القائمون على أمر الجامعة؛ خاصة أحمد لطفى السيد، الذي استشعر ضرورة تأسيس النهضة الحديثة على ما أسست عليه النهضة العربية الإسلامية والنهضة الأوربية الحديثة وهي العلوم اليونانية وكانت وسيلته إلى تحقيق ذلك مع مجموعة المثقفين المصريين؛ هي الترجمة ؛فنقل كتب أرسطو الأساسية ومنها كتاب "السياسة" وكتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" واعتبر طه حسين هذه الترجمة حدثاً أدبيا ذا خطر، فإن مثل ظهور هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التي ألفناها أو أتيح لنا أمثالها في مصر في حين إلى حين. ومن هنا جاءت تسميته بمعلمنا الأول في هذا العصر اقتداء بتسمية العرب لأرسطو (راجع حديث الأربعاء، ج3، ص49)، كما عرف الأستاذ بالفيلسوف عند كل ما كتب عنه، وبأنه داعية أرسطو في الشرق، لأنه كما يقول محمد حسين كامل جعل من فلسفة أرسطو أساساً من أسس التفكير في مصر (الكاتب المصري) والحقيقة أنه "داعية الفلسفة بوجه عام، والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو، بل أنه في تقديمه لأرسطو؛ يقدم فيه الجانب الأكثر أهميته لحياة الإنسان، جانب الأخلاق

والسياسية[10].

وسنجد لدى طه حسين في "مستقبل الثقافة في مصر" و"قادة الفكر" نفس الإجابة التي قدمها لطفى السيد في تصدير ترجمته لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التي يقول فيها: "إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس"[11]. ويقول: "لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها؛ رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية"[12].

وبالإضافة إلى جهد أستاذ الجيل في ترجمة "الأخلاق إلى نيقوماخوس.. فقد كتب العديد من المقالات وألقى العديد من المحاضرات في مجال الأخلاق وبالطبع فهو يستند في كثيرا منها إلى جهده السابق في ترجمة أرسطو. نذكر من هذه الكتابات الفصل السابع من كتابه مبادئ في السياسة والاجتماع والأدب ويدور حول "الأخلاق وتربية النفس"، والتاسع الذي يتناول "الأديب وعلم الأدب والأخلاق" بالإضافة للفصل الذي يختتم به كتاب "قصة حياتي" عن الأخلاق وكيف ينبغي أن تكون؟".

وقد أثارت هذه الترجمة ما هو متوقع منها، ليس فيما أحدثته عند ظهورها كما يخبرنا طه حسين ؛حيث أثارت جدالاً ومناقشات وترحيباً وحواراً كما يتضح في مقالة "شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس"[13]. بل وهذا هو الأهم أصبحت مصدراً أساسياً استقي منه كل من كتب في علم الأخلاق حتى اليوم، ثم وهذا هو التأثير الأكبر، حفزها للمفكرين العرب إلى استكمال بحث جوانب الفكر الأخلاقي اليوناني ليس عند أرسطو فقط بل لدى كثيراً من الفلاسفة المغمورين؛ الذين لم يشر إليهم أرسطو في كتابه ولم يعرفهم العرب إبان نهضتهم الفلسفية الأولى، أعني بهم القورنيائيون، الذين قدم عنهم إسماعيل مظهر كتابه الهام "فلسفة اللذة والألم"، وهو دراسة هامة في فلسفة الأخلاق قام بها بتأثير ترجمة لطفى السيد للأخلاق إلى نيقوماخوس.

ويقدم لنا إسماعيل مظهر دراسة هامة – ربما لم يلتفت إليها من قبل – تدور حول "فلسفة اللذة والألم"، تتناول أرسطبس وشعيته: أصحاب المذهب القوريني مع

لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته إلى الآن[14]. والحقيقة أن إسماعيل مظهر ينطلق من قضية أساسية في تقديمه لهذا العمل ويهدف إلى عدة أهداف. هذه القضية هي أن المذاهب فلسفية كانت أم أدبية (أخلاقية) يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين شأنها في ذلك شأن التاريخ ذلك أن تطور الاتجاهات العقلية ونشوء المبتكرات واتساع أفق المعرفة كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم هذه النواحي الغامضة من المذاهب القديمة"[15].

لقد تجاهل أحمد لطفي؛ الذي نقل أرسطو، كما تجاهل أرسطو أرسطبس (اريستبوس) وبالتالي لم يعرف العرب هذا الفيلسوف. والهدف إذن عند مظهر تقديم هذه الفلسفة إلى العربية لإكمال هذا النقص. وأيضاً لأنها – أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطاً بالعلم[16]. يبين مظهر أن مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو، فهو مذهب عملي يقوم على أصول ثابتة في جوهر الطبع. ويرى أن طرق البحث في الطبيعة الإنسانية (علم النفس) تؤيده تأييداً كبيراً ؛فهو يغلب الشهوة والميول على العقل والإرادة ويجعل السيطرة في السلوك البشري خاصة. للنواحي المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التي حاول أرسطو أن يخضع لها الخلق والسلوك[17].

يحاول مظهر أن يستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطو الأخلاقي وبين فلسفة أرسطبس فيذكر الوجوه التي تثبت العلاقة بينهما في أخلاقيات أرسطو، وينقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل بمذهب الفيلسوف القوريني.

ويرى مظهر أن التعمق في البحث يدلنا على أن على أرسطو أخذ كثيراً من أصول مذهب أرسطبس ؛وإدمجها في مذهبه الأخلاقي، وأنه طبق النظرية القورنيائية في درجات اللذة على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه، فأرسطو عندما يتكلم في الخيرات وفي عناصر النفس، وفي الاستعداد الأخلاقي ؛يقسم كل من هذه الأشياء ثلاثة أقسام، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطبس.

الأخلاق عند أحمد أمين:

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة؛ فالعمل قد طبع عدة مرات، وفي كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والإضافة. وقد طبع

في حياة صاحبه ست طبعات؛ الأولى عام 1920، وهي طبعة يغلب عليها التوجه العملي، فقد وضعه للطلاب ليكون مرشداً لهم في حياتهم الأخلاقية.

وتصدر الطبعة الثانية بعدها بعام 1921، وتزيد عن الأولى في تناولها للغريزة، والوراثة والبيئة، وتتوسع في موضوعات: كالحرية، وضبط النفس، والمحافظة على الزمن. وتصدر الطبعة الثالثة عام 1925 وفيها أضاف بحثاً في علاقة "علم الأخلاق بغيره من العلوم" في المقدمة، وفصل عن الباعث في الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقي "وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية" في الكتاب الثاني، بل قدم زيادات عدة في كل فصل.

ونعلم مما جاء في الطبعة الرابعة (عن لجنة التأليف والترجمة 1931) مسألتين: الأولى أن وزارة المعارف قررت تدريس هذا الكتاب في المدارس الثانوية ومدارس المعلمين الأولية. والثانية تمايز عملين في الأخلاق لأحمد أمين، هذا العمل (المدرسي) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشمل موضوعاً، ويقع في (320 صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصد الطبعة الثالثة) – معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعتين لكتاب واحد، بل هما كتابين يسمي أحداهما "الأخلاق الكبير" والثاني "الأخلاق الصغير"[(18)].

ويهمنا هنا تحليل الموضوعات التي تناولها أحمد أمين في عمله الذي يتكون في طبعته السادسة 1953 من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعريف "علم الأخلاق" – لاحظ جيداً تحديد المجال والمصطلح فهو علم الأخلاق وليس فلسفة الأخلاق – وموضوعاته، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الأخرى.

يتناول أولا: الموضوعات النفسية :كالغريزة والإرادة والوجدان (الضمير) وهي موضوعات لابد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث في القسم الثاني: نظريات المقياس الأخلاقي وما يتعلق به، مع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية في القسم الثالث وهو قسم عملي تطبيقي، وموضوعات هذه الأقسام كما يتضح من عناوينها جديدة على دراسة الأخلاق في العربية.

الكتاب الأول (في مناقب نفسية لابد منها في الأخلاق)، وأسس السلوك؛ وفيها يؤكد على علمية الأخلاق، وموضوعية قوانينه، وثبات الأسس التي يقوم

عليها. ويعرض للغريزة، ويذكر أهم الغرائز. ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحا أن كل خيراً أو شراً يصير عادة بشيئين: ميل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكراراً كافياً. وينتقل إلى بيان "الوراثة" أو البيئة" ؛فهو يؤمن أشد الإيمان بالوراثة على الإنسان، وقد طبق ذلك على نفسه في كتابه "حياتي". ويميز في الفصل الرابع "الإرادة" تمييزاً دقيقاً بين كل الميل والرغبة والإرادة.

ويضرب الكتاب (القسم) الثاني في صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقي، مقياس الخير والشر، الحكم الأخلاقي، علاقته النظريات الأخلاقية بالحياة العملية، تاريخ البحث الأخلاقي، وذلك تحت مسمي "نظريات العلم وتاريخه".

ويتناول أحمد أمين في الكتاب الثالث (القسم العملي) وحدة المجتمع، وعلاقة الأفراد به، ويناقش مسائل هامة مثل: القانون والرأى العام (ص172-183)، القانون والحرية، احترام القانون، الرأى العام، وسلطاته، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة وحق الحرية.

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التي يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها في صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة الروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة في بناء أحمد أمين الفلسفي. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وداخل بناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة القرآنية. ومن الثقافة العربية الأدبية وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعرب والمحدثين. بالإضافة للاهتمام الكبير بالعلوم الإنسانية: علم النفس والاجتماع والعلوم الطبيعية السائدة في عصره.

نستلخص مما سبق أولاً إن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة في هذا القرن، فقد سبقته محاضرات الأخلاق في الجامعة المصرية، وبعض الكتب الأخرى. وعدم الأسبقية الزمنية لا يعني عدم ريادة أمين للبحث في علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت في فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الأعمال السابقة ما هي تمهيد للعمل الرائد.

وثانياً: إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطور الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجاً متميزاً من هذه الروافد. وكان هذا العمل أساساً موجه لكثير من الأعمال الأخلاقية، فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات في الثقافة الأخلاقية بعنوان "من الحكيم إلى المواطن الحديث "للأساتذة: بوجلية، بريية، لاكروا، بارودى ومقدمة لبول لابي. وهو يتقدم بالإهداء للأستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية" ؛ فقد تفضل أستاذي بمراجعة الترجمة". ويمكن القول أن جهد أستاذنا توفيق الطويل – الذي تتلمذ على أحمد أمين – في كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" في خطوطه العريضة وفي معظم موضوعاته ومراجعه يشير إلى تأثره بجهد أحمد أمين(19).

ثالثا : الأخلاق الاجتماعية:

ظهر الاهتمام مبكراً بالأخلاق الاجتماعية كما تحددت في المدرسة الفرنسية الاجتماعية ؛وسادت آراء هذه المدرسة وذاعت وانتشرت بين المؤيدين الدعين لها والرافضين الناقدين ؛سواء من وجهة نظر الأخلاق الدينية، أو الفلسفية. وقد تبلور هذا الاهتمام لدى الرعيل الأول وفي مقدمتهم مبعوثي الجامعة المصرية الأهلية؛ الذين اتجهوا إلى فرنسا كما نجد لدى منصور فهمي أبرز هؤلاء، وعبد العزيز عزت في مرحلة تالية، ثم عند كل السيد محمد بدوى والدكتور محمود قاسم ؛اللذين قاما بترجمة الكتب الرئيسية في هذا المجال، ويستمر هذا الاتجاه بعد ذلك لدى الدكتور قبارى محمد إسماعيل.

لم يحظ منصور فهمى بما هو أهلاً له من الدراسة حيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقي رغم كونه من أوائل من قام بتدريس الأخلاق في الجامعة المصرية باستثناء شذرات قليلة لا تتعدي الأسطر؛ جاءت في سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه في عدد أصدرته مجلة كلية الآداب(20). وفي مقدمة الكتاب الذي ضم مقالاته وأبحاثه "أبحاث وخطرات"(21). وتوضح هذه الشذرات بالإضافة إلى اهتماماته الأخلاقية عامة اتجاهه الاجتماعي في درس الأخلاق. ويوضح طه حسين في القسم الخامس من كتابه "من بعيد" أثر ثقافة

منصـور فهمـي الفرنسـية ودراسـته الفلسـفية الاجتماعيـة فـي كتاباتـه، مبينـا تـأثره بفريقين من الفلاسفة: فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا، وفلاسفة الاجتماع في أواخر القرن الماضى وأول هذا القرن.

والحقيقـة أن منصـور فهمـى مـن أهـم وأول مـن تـأثروا مباشـرة بالمدرسـة الاجتماعية في الأخلاق على يد أستاذه ليفي بريل L'Bruhl (1857-1939) ؛ الذي درس عليه في باريس وكانت رسالته للدكتوراه عن "حالة المرأة في التقليد والتطور الإسلامي" والتي أثارت عاصفة من النقد ربما أثرت في حياته بشكل كبير وأدت إلى ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن[22]. كما يظهر تأثره بأستاذه في بعض الدراسات التي كتبها في الأخلاق وهي:

- الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية.
- كيفي ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي[23].
- الديمقراطية والأخلاق.

فالدراسـة الأولـى وكانـت محاضـرة ألقاهـا فـي مـارس 1940 عـن الضـعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية أجمل فيها فلسفته الأخلاقية، التي يرد فيها أساس الأخلاق إلى المجتمع. فهو يرد الضعف الخلقي إلى التفريط في الواجب وإهمـال مـا ينبغـي عملـه. وهـو يـرى أن الضـمير لـيس فطريـاً لكنـه مـرآة للحيـاة الاجتماعية ونتيجة للتفاعل بين الأفراد في المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل إلى جيل.

يقول فيما يتعلق بالضمير: "ليس الضمير إلا حساً معنوياً أو ذوقاً روحانياً يتركـب مـن عناصـر الحيـاة الاجتماعيـة وخلاصـة التجـارب فـي العـيش والمعاملات[24]. ونفس الموقف نجده في دراسته الثانية "كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي". وهو يرى أن "الخضوع لأخلاق مشتركة يدينون بها ويدعون لالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن، ويذكر من ذلك: حب الغير، العدل، التسامح، العفو[25] وهي المبادئ الأخلاقية التي يحتاجها العالم في تلك الفترة، فترة الحرب العالمية الثانية.

وكما تظهر الأسس النظرية لمبادئ المدرسة الاجتماعية لدى منصور فهمى

تظهر أيضا في دراسات عبد العزيز عزت. مثل: "الأسرة ووظيفتها الأخلاقية" ، لاعلم الاجتماع وأثر البيئة في التربية"، والحرية والحريات بين "الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع". ثم دراساته الأخلاقية الهامة "ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها"[26] و"الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع" و"المقولات الأخلاقية".

ويتناول الدكتور عزت عنصراً هاماً من العناصر الأخلاقية الاجتماعية وهو الإلزام، والإلزام صفة تتضمن الجزاء، وبالطبع ليس المقصود به الجزاء النفسي أنما الجزء من الناحية الاجتماعية، هو مسؤولية الفرد أمام السنن الاجتماعية وقوانين المجتمع يتخذ الدكتور محمد عبد الله دراز الموقف المقابل في هذه النقطة، وذلك في دراسته الهامة التي تؤسس للاتجاه القرآني في الأخلاق[27].

ويرتبط مفهوم الإلزام بمفهوم الواجب الكانطي، الذي يرفضه الاجتماعيون في صورته الأولى القبلية المجردة ويتقبلونه في تفسيره الاجتماعي، فهو يوضح "أن الفضيلة الكبرى عند رجال الاجتماع هي فعل الإنسان لواجبه واحترامه لسنن المجتمع. فالواجب هو محور الأخلاق ولكن فهمه عندهم يخالف فهم الفلاسفة خاصة كانط Kant فهو ليس بقوة داخلية تضغط على الإنسان ليتبع أوامر العقل الداخلية أن الواجب من ناحية علم الاجتماع لا يتلقي أوامر من العقل الفردي لكن أوامر من العقل الجمعي؛ التي تنعكس في سننه غير المكتوبة. فالواجب هنا ليس بواجب لإنسان مطلق، ولكن واجب لإنسان يخضع لنسبيه اجتماعية. فهو واجب واقعي محسوس ملموس يخرج من المجتمع وليس مصدره التفكير النظري الخالص[28].

أن الأخلاق عنده ليست أفكار نظرية يضعها فرد معين لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين، أى فرد ميتافيزيقي لا وجود له في الواقع. ويسعى وراء مثل أعلى من خلق خيال الفيلسوف قلماً يتحقق؛ لبعده عن الحياة الواقعية واعتماده في أصوله على قوى داخلية نفسية، ولكن الأخلاق الاجتماعية فيما يخبرنا هي أخلاق وضعية علمية تقوم في المجتمعات البشرية، محدودة بزمان معين ومكان معين، تمثل قوى خارجة من صنع المجتمع نفسه هي الظواهر الأخلاقية ؛التي يخضع لها طواعية؛ لأنها تفوقهم وترفعهم إلى مستواها الحضاري[29].

ويتضح هذا الموقف ويتأكد في كتاب هام أصدره عبدالعزيز عزت عام 1956 تحت عنوان "المقولات الأخلاقية" يؤكد فيه أن "الأخلاق هي لب الاجتماع". وهي العنصر الأساسي لتحديد الحياة الاجتماعية ولتوحيدها. وهو يرى أنه رغم الطابع الخاص المحدد لسليقه الطباع القومية، فإنه تحت ضغط المجتمع يشعر الفرد في داخلية نفسه بأصول عامة تخضع له نزعاته الأخلاقية الخاصة، هذه النزعات؛ هي قانون اجتماعي عام لا ينبثق في النفس بحكم الفطرة العقلية كما يتوهم الفلاسفة. ويحدد هذه الأصول في ستة هي: مظهر الخير والشر، مظهر المسؤولية والجزاء ومظهر الحق والواجب. وكل هذه المظاهر الأخلاقية – كما يؤكد – لا تأتي إلى الإنسان من داخلية نفسية وإنما من خارجها، أى تشتق من الحياة الاجتماعية؛ فهي مقولات جمعية لا فكرية ؛ولا تصدر عن النفس باعتبارها نفسا، وإنما تلقي في النفس باعتبارها تترجم عن طبائع الاجتماع[(30)].

ويقدم لنا الدكتور السيد محمد بدوى ضمن هذا الاتجاه إسهامات أخلاقية متعددة، وتتنوع هذه الإسهامات بين التأليف والترجمة حيث أسهم وشارك مع محمود قاسم في تعريب عدداً من الدراسات الأساسية لإعلام هذا الاتجاه. مثل كتاب إميل دوركيم "التربية الأخلاقية"[(31)] وكتاب ليفي بريل عن "أوجست كونت" بالاشتراك مع محمود قاسم[(32)]. وراجع ترجمة الأخير لأهم كتب ليفي بريل، الذي يمثل تطور هذه المدرسة؛ وهو "الأخلاق وعلم العادات الخلقية"[(33)] وقد انعكست هذه الترجمات بشكل واضح في أفكاره بحيث نجدها بين ثنايا كتاباته[(34)] أما فيما يتعلق بمؤلفاته ففي مقدمتها "أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق[(35)] بالإضافة إلى كتابه "الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع[(36)].

ويحدد هدفه فى أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق قائلاً: "غرضنا في هذا البحث أن نتقصي المصادر الأولى التي انبعث منها الاتجاه الاجتماعي في دراسة الأخلاق؛ وإن نتتبع هذا الاتجاه في تطوره لنقف على مقدار تقدمه في المراحل المختلفة وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمي. ويحدد معنى المنهج الاجتماعي بأنه المنهج الذي حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمي الموضوعي، وأن يعالج مسائله على أنها ظواهر أخلاقية Faits Moraux يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التي ندرس بها الظواهر

الاجتماعية الأخرى[37].

وتظهر دراسة السيد بدوى للأخلاق الاجتماعية أكثر نضجاً ووضوحاً من سابقيه، وذلك لأسباب عديدة، فدراساته أدق وتتسم بالموضوعية وتأتي أهميتها من كونها صدرت بعد انتشار الأخلاق الاجتماعية عند الدراسين العرب وكتبت فيها بحوث عديدة؛ خاصة ما نجده عند كل من د. توفيق الطويل؛ الذي يخصص لها فصلاً هاماً من مرجعه الكلاسيكي في الفلسفة الخلقية[38]. وزكريا إبراهيم الذي قدم دراسة مستقلة عن "الأخلاق والمجتمع" بالإضافة إلى فصول عديدة في كتبه الأخرى لمناقشة هذا الاتجاه[39]. كما وجدت الأخلاق الاجتماعية ردود تحليلية نقدية خاصة في كتابات محمد عبد الله دراز التي قدم السيد بدوى ترجمة كتابه الهام إلى العربية، والأهمية الثانية لكتابات السيد بدوى هي تأسيس اتجاه في مدرسة الإسكندرية لدراسة الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية ويتجلي ذلك واضحاً لدى قبارى إسماعيل ؛الذي قدم عدة دراسات اجتماعية في الأخلاق لا تخلو من إشارات متعددة لجهود الأستاذ السيد بدوى.

يكتب قباري إسماعيل عدة كتب في إطار مشكلات علم الاجتماع والفلسفة. تتناول على التوالي: المنطق، والمعرفة، واختص المجلد الثالث بدراسة الأخلاق والدين[40]. وقد صدر تقريباً في نفس فترة ظهور كتاب السيد بدوى، ثم عاد وتناول نفس الموضوع ثانية فعالج "قضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع[41].

وهو يوضح لنا في تصديره للعمل الأول نوعية الموضوعات التي سيتناولها وهي "مختلف المسائل التي يعالجها "علم الاجتماع الأخلاقي" فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق، حيث حاول علم الاجتماع أن يضفي طابعاً اجتماعياً على فكرة "الواجب"، و"الإرادة" كما أسهم بحلول سيوسيولوجية لمسائل الخير والشر [42].

ويوضح كيف سعى علم الاجتماع لاقتحام معاقل الميتافيزيقا بقصد انتزاع وتجريد مسائلها من أصولها العقلية؛ وذلك بجعل الدين والأخلاق من ظواهر المجتمع ومعالجتها على أنها أنساق لها وظائفها وضرورتها في البناء الاجتماعي.

رابعا: بدوى وإمكانية الأخلاق الوجودية

تتضح الأخلاق الوجودية في الفكر العربي المعاصر عند عبد الرحمن بدوى. الذى قد يكون أكثر انشغالاً بقضايا الفلسفة النظرية وإشكاليات تاريخها من اهتمامه بمسائل القيم والأخلاق. وقد يكون صحيحاً ما يراه البعض أنه ينكر إمكانية قيام أخلاق وجودية، إلا أن كتاباته الأخلاقية القليلة تعبر أصدق تعبير عن هذا الاتجاه.

تظهرنا كتاباته عن توجهه وهو اتجاه أخلاقي رغم إنكاره لذلك ؛لنستمع إلى قوله عن نفسه أسهم في تكوين الوجودية بكتابه "الزمان الوجودي" وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولية على الفكر وتستند في استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معا وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي[43].

وتنعكس سمات فكر بدوى في كتاباته الأخلاقية التي توزعت على اتجاهات ثلاثة: تحقيقات لنصوص أخلاقية أو ترجمة، وتأليفات تعرض لاتجاهات الفكر الغربي، وإبداعات تظهر اتجاهه الفلسفي. تشمل النوعية الأولى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"[44] الترجمة العربية القديمة بالإضافة إلى عدة نصوص ورسائل أخلاقية في كتابه: دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب[45]. ويقدم لنا ثانيا كتابين هامين الأول؛ الأخلاق النظرية[46] والثاني؛ الأخلاق عند كانط[47]، ثم أخيراً بحثه الذي يعبر عن اتجاهه الوجودي "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟"[48].

ويظهر اتجاه بدوى الغربي ونزعته الوجودية في كتابه الأخلاق النظرية حيث يميز بين الأخلاق النظرية والعملية، الأولى تضع المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني، والثانية تبحث في التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عيني محدد. ويتناول في كتابه "المبادئ والغايات العامة التي تنظم السلوك الإنساني، ويستقصي البحث في القيم الأخلاقية – التي صارت عصب البحث في الفكر الفلسفي اليوم.

وكما حقق أهم كتب أرسطو الأخلاقية، فقد خصص لكانط عدة كتب أفرد إحداها "للأخلاق عند كانط" وهو أهم فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر، بل

فـي العصـور الحديثـة. ويبدو أن الاهتمـام بفلسـفة كـانط الأخلاقيـة قاسـما مشـتركاً ليس بين أصحاب الاتجاهات العقلية في دراسة الأخلاق بل أيضا بين أصحاب الاتجاه الوجودي فكما اهتم به بدوي اهتم به أيضا زكريا إبراهيم، الذي يمكن اعتباره من أنصار الوجودية المؤمنة، بل ربما كانت أخلاق كانط نقطة بحث أساسية لدى أغلب الاتجاهات الأخلاقية في الفكر المعاصر. وليس فقط في وجودية بدوي[49].

يرفض بدوى التضحية بالذات مقابل أية موضوعات أو تقويم. فالأخلاق تقويم، والتقويم قياس إلى معيار، والمعيار ذاتي أو موضوعي. والذاتي هو القائم بين الذات ونفسها أما الموضوعي فهو الذي يعلو على الذات. ولما كانت الوجودية تقوم في جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة فإن التقويم الذاتي مستحيل إذن فالوجودية ينتفي معها التقويم الموضوعي، وبالتالي لا يمكن أن تقوم بأخلاق[50].

ويناقش بدوي الفلاسفة الوجوديين ويخرج من ذلك أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية، وأن محاولاتهم في هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى[51]. أن الوجودية مخاطرة لذا فنحن أمام خيارين فأما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك وأما أن تقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك، وبدوى يرى أن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق، ولن يترفق بنا إذا حاولنا تجنب الفعل خوفاً من التلوث بالخطيئة، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدا إلى خارج التاريخ. هناك لن نكون خالقين للتاريخ بل موضوعاً من موضوعاته. وفي هذا إفناء للذاتية نبذا لها خارج بؤرة الوجود الحي المتغير"[52].

خامسًا: زكريا إبراهيم والأخلاق المبدعة:

يؤكد زكريا إبراهيم ما أراد أن ينفيه في نهاية كتابه المشكلة الخلقية. حين يقول: "الحق أننا حين حرصنا – في تضاعيف هذا الكتاب – على ربط الأخلاق بالحياة، وحين عمدنا إلى إثارة المشكلة "الخليقة" على مستوى "الخبرة المعاشة" فإننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم "أخلاق وجودية"، أو وضع مذهب أخلاقي جديد نضيفه إلى قائمة الأخلاق المعروفة، بل كنا نرمي أولاً وبالذات إلى وصف "الخبرة الخلقية" على نحو ما يعانيها الموجود البشري في صميم حياته العملية. وهذا هو السبب في

أنا لم نتوان لحظة عن الكشف عما تنطوى عليه الحياة الخلقية من "متناقضات" وضروب صراع ومظاهر توتر"[53].

ويوضح لنا زكريا إبراهيم تطور كتاباته الأخلاقية، فيذكر أنه قد تناول الحرية الأخلاقية، وعلاقة الفكر بالإرادة في كتابه "مشكلة الحرية"[54] وناقش مشكلة الشر وما يتعلق بها في "مشكلة الإنسان"[55]، وتناول "أخلاق الواجب" في "المشكلة الخلقية"[56] إلى جانب عرض موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية في كتابه "الأخلاق والمجتمع"[57] وعرض لبعض الفضائل الخلقية مثل المحبة والغيرية والتعاطف في "مشكلة الحب" بالإضافة إلى كتابه "مبادئ الفلسفة والأخلاق"[58] مع عدد من المقالات والأبحاث التي تدور حول الأخلاق مثل "عودة إلى مشكلات الأخلاق"[59]، و"المشكلات الخلقية عند الفيلسوف الوجودي"[60]، بالإضافة إلى تناوله للمباحث الخلقية المتعددة عند الفلاسفة المعاصرين في كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة[61].

ويمكن أن نلتمس موقف زكريا إبراهيم الفلسفي عامة في كتابه مشكلة الفلسفة، وموقفه من علم الأخلاق في "المشكلة الخلقية" بالإضافة إلى بعض القضايا التي نجدها في كتابه "مشكلة الحياة" حيث يؤكد أن الإنسان هو الحيوان الناقص الذي يضيف إلى لغة الواقع لغة القيمة. ويبين أن قيمة الحياة قد ترتبط بمعانى التضحية والبذل والسخاء، وأن المثل الأعلى هو زهرة الحياة البشرية[62]. ويتضح ذلك بصورة جلية في مقدمته التي يتناول فيها معنى الحياة وأنها تحمل في ذاتها مبررات وجودها، وأن الموت هو الذي يخلع معنى على الحياة، التي هي توتر مثمر بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون[63]. ويؤكد هذا المعني مرة ثانية حين يبين في الخاتمة دور القيم في حياتنا البشرية[64].

وتظهر أخلاق زكريا إبراهيم الوجودية في رده على مزاعم أصحاب "علم الاجتماع الخلقي" ؛الذين حاولوا أن يفصلوا "الأخلاق" عن "الفلسفة لكي يربطوها بعلم "الاجتماع" بدعوى أن "الظواهر الخلقية" لا تخرج عن كونها "ظواهر اجتماعية"[65]. أن إبراهيم لا ينتقد الوضعية بوجهة نظر الوجودية، أى أنه لا يكتفي بعرض وجهات نظر مقابلة بل يدلل لنا بقناعة وجودية كاملة على موقفه "وحسبنا – كما يقول – أن نرجع إلى ذواتنا، لكي يتحقق من أن كلا منا لابد من

أن يجد نفسه في هذا العالم مندمجاً دائماً في موقف خاص[66]. ويؤكد أن المشكلة الخلقية هي أولاً بالذات – في نظرنا – مشكلة شخصية[67] تتصف بالطابع التاريخي الدرامي الذي تتصف به أية خبرة أخرى معاشة[68]. وواضح أن كلمة في نظرنا تعبر عن موقفه وأن هذا الموقف هو الموقف الوجودي كما يؤكد في الصفحة التالية "ربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخي الدرامي من أهمية كبرى في كل أخلاق فردية[69].

والخبرة الأخلاقية عنده تعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على مضمون ذي قيمة. وهو يرى أن الفعل الأخلاقي فعل متميز متفرد يأتي على غير مثال فهو بمثابة وقفة" لا تقبل الإعادة[70].

يتحدث زكريا إبراهيم في المقدمة عن: مكانة الإنسان في العالم بوصفه (كائنا أخلاقياً) كما يتناول دور (الحرية) في سلوك "الكائن الأخلاقي". فالخيرية وليدة الحرية[71]. والحرية هنا تعنى الذاتية تعنى التجربة الخاصة وليس في وسع أحد أن ينقل إلى الآخرين خبرته الأخلاقية بكل مالها من دلالة روحية عاشها وعانها لحسابه – وإنما لابد لكل شخص من أن يستخدم حريته الخاصة في مواجهة الحياة الشخصية التي لابد من معاناتها[72].

أن موقف زكريا إبراهيم الوجودي لن يفهم إلا من خلال إطاره الذي قدم فيه كتاباته في الخمسينات وبداية الستينات؛ حيث قدم هذا الموقف مقابل الجماعية السائدة وقت ازدهار الدعوى إلى الاشتراكية، ومن هنا فهو يأخذ على فلاسفة الأخلاق في مجتمعنا العربي المعاصر؛ أنهم قد تناسوا دورهم الخطير في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا فتنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة، وكأن "الدولة" تتكلف وحدها بحل كل "مشكلة خلقية" أو كأن خلاص "الفرد" رهن بقيام ضرب من "الرفاهية المادية". ويستدرك أننا في مجتمعنا العربي الحالي قد أصبحنا نحيا في ظل نظام اشتراكي يقتضي منا أن نضع كل تملك في خدمة امتنا ولكننا في الوقت نفسه نشعر بأن لنا كأفراد "حياة خاصة" تريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية[73].

سادساً: الأخلاق الوضعية:

كتب زكى نجيب محمود في الترجمة العربية لكتابه "الجبر الذاتي" ما يؤكد إيمانه بالإنسان وحريته المبدعة. يقول: "ما زالت حتى هذه اللحظة أومن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر في اختيار ما يريده، وأنه – دون جميع الكائنات – ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته"[(74)]. وهو يؤكد في هذه المقدمة المهمة التي كتبها بعد ربع قرن ؛على إيمانه بالأسس التي قام عليها بحثه. "فالنتيجة التي أصل إليها اليوم هي نفسها النتيجة التي وصلت إليها فيما مضي، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل".

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما مازلا ساريين منذ هذا العمل، وأعماله التالية وهاتين القضيتين هما:

1 – إيمان زكى نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان – في إطار الجبر الذاتي – وأنه مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لا تجد تعبيراً عنها في هذا العمل الأول لكنها تظهر بوضوح في أعماله التالية؛ مثل أن العالم الداخلي وحرية الإرادة، وما يبدعه الإنسان من أعمال كالقيم عصية على الدراسة العلمية. فهو جانب يعترف مفكرنا بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقي وتحديده في صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

2 – إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التي تتعلق فقط بالوجود المادي الفيزيقي للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياه واستبعاد ما لا يخضع منها للتحقق.

وعلى هذا الأساس الذي يحدده لنا زكى نجيب في الفصل الأول من كتابه الذي يخصصه لتعريف النفس، وهو تعريف مستمد من النظرية الوظيفية نجده يتناول – في الفصل الثاني الذي خصصه لنشاط الذات – الجبر الذاتي، والذي يعرفه لنا على النحو التالي: "الخبرة هي مرجعي النهائي للبرهنة على أننى في حالة الانتباه لا أسلك في فعلى بسبب عوامل خارجية؛ ذلك لأننى حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون متملكاً لشيء ما، أعنى أننى أنتقي، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره وأجعله ملكا لى وأوحد بينه وبين الذاتي، ذلك هو الجبر

الذاتي أو التحديد الذي يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هي عليه[75].

يتخذ زكى نجيب، من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً. يقول: "إن المعيار الخلقي الذي أخذ به واعتبره صادقاً هو الأتي، إن الذات الحقة هي التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة..."[76]. وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول كانط خاصة في قوله بالذات الترنسندنتالية التي تتشابه وقول زكى نجيب "بالذات المثالية". ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهي الذات العاقلة)، فالأخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادي لابد أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادي ليس إلا تحققاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء في أفعاله وفقا للعقل سما من الناحية الأخلاقية"[77].

يظهر لنا زكى نجيب في "الجبر الذاتي" فيلسوفاً أخلاقياً. يهتم بمشكلة أساسية هي حرية الإرادة. يتجنب في عرضه لها التناول اللاهوتي والتناول الميتافيزيقي ويصوغها صياغة علمية. ويتضح من تحليل ومناقشة زكى محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحريته وقدرته اللامحدود على إبداع أفعاله.

وقد يبدو وهذا الموقف متعارضاً مع ما عرف عنه زكى نجيب محمود من إنكار لمعرفة القيم والتأكيد على نسبيتها وعدم علميتها، لنعرض لهذا الموقف النسبي ونناقشه.

يجدد زكى نجيب في كتابه "موقف من الميتافيزيقا" الصادر عام 1953 موقفه من نسبية القيم؛ وهو الموقف الشائع عنه. والقائل بنسبية الخير والشر. وفي هذا العمل يقدم لنا فلسفته؛ والتي تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية، ومن هنا فهي ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية. وقد استبعد زكى نجيب محمود في هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعاني لأنها تبحث في أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلا ولا إمكانا ومنها الخير والجمال. يقول: "ونحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير وعن الجمال في

زمرة الميتافيزيقا بالمعني الذي حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء – قيمة الخير وقيمة الجمال – خالية من المعنى لا تصلح أن تكون علما ولا جزء من علم"[78].

لا يرفض زكى نجيب القيم كلية ولا يستبعدها نهائيا كما يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية، لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصف لميول الناس، وإن كانت الأولى فهي عبارة فارغة من المعني، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز [79].

ويؤكد زكى نجيب موقفه ويلخصه في أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء أسمه خير وشيء أسمه جمال... فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

الأخلاق إذن نسبية، وهذا مدار الفصل الثاني عشر من "نحو فلسفة علمية"؛ الذي جعل عنوانه "من المطلق إلى النسبي" . فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً؛ فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين؛ مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهي بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها[80].

يظهر لنا الجبر الذاتي ؛تأكيد زكى نجيب على حرية وإرادة وإبداع الإنسان مقابل ما نجده في موقف من الميتافيزيقا، ونحو فلسفة علمية من قول بنسبية الأخلاق والقيم .ويأتي موقف يجمع الاثنين في الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربي" حيث يقدم لنا فلسفة عربية مقترحة، وهي كما يقول؛ فلسفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض، بين الطبيعة والفن. يقول: إننا نميل بفكرنا إلى الثنائية، وهي نظرة تأبي أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسئول في عجينة واحدة مع جميع مفردات العالم الطبيعي.

إن زكى نجيب يقترب كثيراً من كانط، ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية الفردية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها. فمفكرنا يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة ويرى أن القضية هي جزاء نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فالفعل عنده يعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه... وبعبارة أخرى فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب، لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجئ مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً، ولكنه واجب يؤدى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع" [81].

سابعاً: الأخلاق المثالية المعتدلة:

تستحق مثالية توفيق الطويل الأخلاقية أن نقف أمامها وقفة متأنية، فالرجل يعد من وجهة نظر باحثي هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية في العالم العربي المعاصر. وتقوم مثاليته التي وصفها بالمعتدلة على الاعتراف بمبادئ فطرية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والغرائز؛ القابلة للتوجيه بفعل العقل الذي يشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة، التي تتبني عليها فلسفة الأخلاق. فالضمير عنده قائم في هذه الفطرية والخير والشر قائمان في العقل نفسه، وفي الغاية التي يتواخاها الفاعل الأخلاقي من وراء فعله.

لقد اتجه الطويل بعد دراساته الأولى العامة إلى الكتابة في الفلسفة الأخلاقية، وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الإنجليزي هنرى سدجويك H. Sidgwick "المجمل في تاريخ علم الأخلاق" وذلك 1949 حيث لا نجد في الثقافة العربية كتابات منظمة في تاريخ الأخلاق غير ما قدمه أحمد أمين وكتاب بسيط في الأخلاق التقليدية لاندريه كريسون[82]. وتأتي أهمية ترجمته لهذا الكتاب في تحديد الخطوط الأولى التي سنجدها فيما بعد في كتابه الهام "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" والتي قدمها لنا في مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب التي أغفلها المؤلف مثل: المدرسة الاجتماعية الفرنسية في الأخلاق والمذهب النفعي وتطوراته، ثم موقف سدجويك من مذهب المنفعة، الذي يعتبر مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي. ويلاحظ على مقدمته أولا توجهه الغربي في فهم الأخلاق، حيث يبدأ بسقراط ولا يشير إلى إسهامات

الشعوب الشرقية بالإضافة لإغفال ذكر تاريخ الأخلاق عند مفكري الإسلام.

وتتبلور كتاباته الأخلاقية في أول دراسة هامة ومنظمة أصدرها عن "مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق". وهو يقسم الأخلاق الكبرى في الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين هما: التجريبي والحدسي العقلي[83]. يبدو أولهما في أقوى صورة ممثلاً في مذهب المنفعة العامة في شتي اتجاهاته، وهو المذهب الذي اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها للتراث العقلي الإنساني، كما نجده في مذهب الوضعيين في المدرسة الاجتماعية الفرنسية. ويقدم لنا في كتابه تفصيل للمذهب النفعي في مختلف عصوره عرضا ومناقشة.

وتظهر نزعته العقلية واتجاهه المثالي المعتدل في مناقشته التي يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء في الفصل الختامي "النفعية في الميزان" حيث ينتقد القول باللذة كمعيار السلوك الإنساني ومعيار للأحكام الخلقية مميزا بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين، وبين النفعين وأمام العقليين كانط مناقشا النفعيين في توحيدهم بين اللذة والسعادة، مبينا مكانة السعادة في مذاهب الأخلاقيين معقباً بوجهة نظره الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية.

ويرتبط بكتابه مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق دراسته عن جون ستيورات مل. التي يتناول فيها: سيرته وحياته، اتجاهات فكره في السياسة والاجتماع، فلسفته السياسية، المنطق ومناهج البحث وأخيراً موقفه من الميتافيزيقيا. وما يهمنا هنا هو القسم الرابع من الدراسة الذي جعله "في فلسفته الأخلاقية"[84] حيث يؤكد أن سبب تميز وتفرد جون ستيورات مل عن أسلافه ومعاصريه؛ هو إيثاره لمصلحة المجموع حين تتعارض مع أصل مذهبهم ثم يعرض أهم جوانب فلسفته.

ويأتي أخيراً الكتاب الهام للدكتور الطويل في فلسفة الأخلاق؛ والذي يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات في تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر[85] وهو فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها "ويتكون من كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء". ويدور الكتاب الثاني على فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين.

ويحدد لنا موقفه المثالي المعتدل في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب حيث يقول: "واضح من جميع تعقيباتنا أنا – مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبين

والوضعيين وأمثالهم – ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعتدلة التي برئت من التزمت المقيت وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما[86].

ثامناً: الأخلاق الإسلامية

1 – الأخلاق القرآنية:

وتعبر دراسته "دستور الأخلاق في القرآن" التي كتبها محمد عبدالله دراز بالفرنسية 1947 أصدق تعبير عن الاتجاه القرآني في الأخلاق، وتميز هذا الاتجاه عن الاتجاه الإسلامي أو الأخلاق الإسلامية التي تقبل مع القرآن والسنة مصادر أخرى في تناولها لقضايا الأخلاق. القرآن هنا هو المصدر وهو المبدأ والأساس، وكما أطلق عليه المترجم "دستور الأخلاق" وعلى الرغم من أن الشيخ وهو عضو جماعة كبار العلماء، ومن أهم الدعاة المسلمين، فقد درس في باريس واستغرق فترة طويلة في إعداد دراسته، تعمق الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدى ماسينيون وليفي بروفنسال ولوسن وفالون وفوكونيه، لذا فهو "لم يكتف بتوضيح وجهة النظر الإسلامية بل كان يجليها بمقارنتها بآراء المفكرين والفلاسفة" محللا مناقشا ناقدا معقباً على ذلك ببيان النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم[87].

ويبين السيد محمد بدوى أن المؤلف كان يضع قدميه لأول مرة على أرض لم تطأها قدم من قبل. قد وضع نفسه منذ اللحظة الأولى على أرض الأخلاق، وأخذ يعالج المسائل الأخلاقية الواحدة بعد الأخرى بحسب المفاهيم والمعايير التي تعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين. ومن ناحية أخرى نجده يعني بمناقشة الحلول التي جاء بها بعض المفكرين متخذاً من آرائهم وسيلة للمقارنة. وهو أثناء ذلك كله يجعل من القرآن دائماً مصدر المبادئ المختلفة مثل: الواجب والسلطة والإلزام والمسئولية وشروطها والجهد نقطة ارتكازه[88].

وتهيمن على البحث فكرة أساسية هي أن الحاسة الخلقية انبعاث داخلي

نظري، وأن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الإنسانية منذ نشأتها. غير أن هذا القانون الأخلاقي المطبوع فينا ناقص غير كاف إذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزاً عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع. وهذا هو السبب الذي من أجله بعث الله في الناس الرسل لإيقاظ الضمائر، وإزالة الغشاوة عن النور الفطري الذي أودعه الله فينا[89]. ويرى أن هذه التعاليم لا تلقي علينا كأمر تعسفي بل تقدم إليه مدعمة بميزتين: الأولى أنه يخاطب ضمائرنا ليتحصل على مواقفنا والثانية أنه يبرر "المثل الأعلى" في ذاته ليدعم به شريعته. وهاتان الميزتان شرط ضروري لتأسيس مفهوم "القانون الأخلاقي".

والفكرة الرئيسية الثانية التي أكد عليها الدكتور دراز في مؤلفه هي أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة[90]. كما يتضح ذلك في مؤلفاته الأخرى وخاصة "كلمات في مبادئ علم الأخلاق"[91] إبراز الطابع المقارن الذي يسيطر على الدراسة حيث يشير للفلاسفة الأخلاقيين وفي مقدمتهم أمانويل كانط صاحب "نقد العقل العملي" و"أسس ميتافيزيقا الأخلاق" وهذا ما يؤكده المؤلف في المقدمة فقد تناول مع الأخلاق القرآنية آراء بعض المدارس الإسلامية، كما يقارن ذلك ببعض النظريات الغربية[92].

وفيما يلي بيان للموضوعات التي احتوتها فصول الرسالة وكيفية معالجة المؤلف لها.

ويتناول أولا الإلزام، فهو القاعدة الأساسية الذي يدور حولها كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدى فقده إلى سحق جوهر الحكمة العلمية ذاته، ذلك أنه لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك حرية. ويناقش المؤلف نظريات المحدثين في ذلك وفي مقدمتهم جويو Guyou في كتابه "أخلاق بلا إلزام ولا جزاء". ويعتمد على برجسون في "منبعا الدين والأخلاق" في بيان مصادر الإلزام الخلقي ويناقشه اعتماداً على الموقف القرآني، كما يناقش كانط، ويبين أن الإلزام الأخلاقي في الإسلام قانون إيجابي، ثم يتحدث في فقرة ثالثة عن "تناقضات الإلزام" يجب على كل أخلاقي أن يتخذ موقف حيالها ويذكر منها: الوحدة والتنوع، السلطة والحرية. ويتوقف في نهاية الفصل لمناقشة اتجاهين في الإلزام الأول لدى كانط، Kant

الذي يمثل السلطة الصارمة الواجبة[93] والثاني روه Routh الذي يدفاع عن أصالة العامل النفسي ضد فكرة الصرامة المنطقية عند الأول[94].

موضوع الفصل الثاني المسئولية ؛التي ترتبط بالإلزام ويستلزم أحدهما الآخر، والمسئولية المتولدة عن الإلزام هي نفسها نوع من الإلزام. ويقوم بـ "تحليل الفكرة العامة للمسئولية". ثم يتناول المسئولية الأخلاقية والدينية، فيعرض الطابع الشخصي للمسئولية، ثم الأساس القانوني، حيث يبين العلاقة التي تربط الفرد المسئول بالقانون موضحاً أن المسئولية لا يمكن أن تسوغ في نظر القرآن الكريم إلا بشرط أن تذيع شريعة الواجب وتكون حاضرة في العقل لحظة العمل، ثم يتحدث عن العنصر الجوهري في العمل[95]. ويناقش الحرية، وقدرتنا وفاعلية جهدنا باعتبارها شرط رابع في المسئولية. وهو موضوع عالجه في دراسته "كلمات في مبادئ الأخلاق" ونقلها عنه كثيراً من الباحثين ثم يتناول الجانب الاجتماعي للمسئولية[96].

ويعرض في الفصل الثالث لموضوع الجزاء ؛فيتحدث عن الجزاء الأخلاقي موضحاً – على العكس من كانط – ضرورة اقتران المشاعر واللذات الباطنية مع أداء الواجب، ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسة الخير والشر تحدث أثرها في النفس الإنسانية فيتحدث عن محاسن الفضيلة، وقبح الرذيلة[97].

ويخصص الفصل الرابع لدراسة النية والدوافع، يتحدث أولاً عن النية، والنية كشرط للتصديق على الفعل. والنية وطبيعة العمل الأخلاقي، ويبين فضل النية على العمل، ثم يناقش هل تكتفي النية بنفسها. لينتهي إلى أن النية خير والعمل القائم على نية الخير خيراً أرفع، لأنه العمل الأخلاقي الكامل.

ويتناول الفصل الخامس موضوع الجهد ؛فإذا كنا نميز في البناء الأخلاقي بين عنصرين: النية والعمل، فهو يتحدث هنا عن عنصر العمل، الذي يعتبره السلاح الوحيد الهجومي والدفاعي في معركة الفضيلة.

ويخصص الجزء الثاني – وهو بمثابة ملحق للدراسة – للأخلاق العملية حيث يقدم لنا نصوصاً من القرآن توضح قواعد الأخلاق أو مبادئ الدستور الأخلاقي، وذلك في خمسة فصول تتناول على التوالي: الأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، ثم أخلاق الدولة، وأخيراً الأخلاق

الدينية.

وقد سار من ورائه الكثيرين فيتابع الدكتور السيد محمد بدوي: موضوع "الإلزام الاجتماعي"[98]. وكذلك يعتمد على هذا البحث في كل من د. فيصل بدير عون ود. سعد عبد العزيز في "دراسات في الفلسفة الخلقية" في حديثهما عن الإلزام الخلقي في القرآن[99].ويبين الدكتور مصطفى حلمي في "الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام" أهمية هذه الدراسة وأنه لابد لأى باحث في الأخلاق الإسلامية من الاستناد إليها بتكوينه الإسلامي الأصيل واستيعابه للثقافة الغربية القديمة والحديثة[100].وينقل عنه د. محمد عبدالله الشرقاوى في كتابه الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة فصلاً طويلاً عن المسؤولية الأخلاقية[101] ويشيد به كل من الجلنيد[102] وينقل عنه، وكذلك د. عبدالحي قابيل في كتابه المذاهب الأخلاقية في الإسلام[103] وأحمد عبدالرحمن إبراهيم[104] ومقداد يالجن[105].

2-الأخلاق الاسلامية الفلسفية

نتابع في هذه الفقرة الأخيرة الكتابات التي تناولت الأخلاق الإسلامية وهي في الغالب كتابات تأريخية أو كتابات نقدية للأخلاق الفلسفية. ونبدأ بجهود محمد يوسف موسى؛ الذي قدم العديد من الدراسات في الفلسفة الإسلامية مع تحقيق عدد هام من الكتب، بالإضافة إلى إسهامه بثلاثة دراسات في مجال الأخلاق في فترة الأربعينات والخمسينات، وهو يعتبر من الرواد الذين لم يسبقهم أحد في البحث والتأريخ لفلسفة الأخلاق في الإسلام، فقد أصدر عام 1940 كتابه "تاريخ الأخلاق"[106] ثم كتاب "فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الأغريقية" 1942 الذي لاقي ترحيباً وتحليلاً ونقاشا من أساتذة الجامعة مثل يوسف كرم[107] وأصدر بعد ذلك كتابه الثالث "مباحث في فلسفة الأخلاق"[108] وقد طبع كل منهم طبعات متعددة. وتأتي أهمية دراسته في كونها من الدراسات الأولى المبكرة في هذا الميدان التي أسست له ووجهت الأنظار إليه وأن كان دراسات تقليدية تتابع النسق اليوناني، وترد إليه إسهامات الفلاسفة المسلمين، لذا جاءت الدراسات التالية لبيان مدى خصوصية "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" كما نجد في دراسة أحمد صبحى.

يتناول أحمد صبحى "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" في إطار النظر

والعمل لبيان موقف العقليون والذوقيون أو المتكلمون والصوفية منها. فهو يريد أن يعالج الأخلاق في الفكر الإسلامي معالجة جديدة بعيداً عن تناولها التقليدي كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية إبراز إسهام الفلاسفة المسلمون وجهودهم في مجال الأخلاق وإذا كانت هذه الجهود لا تظهر في أبحاث المستشرقين ومن تابعهم في القول أنه ليس في الفكر الإسلامي نسق متكامل في الأخلاق وأن العقلية الإسلامية لم تسهم في الفلسفة الخلقية بنصيب، وأنها أن أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية في العقل أو في معراج النفس طلباً للسعادة وما ذلك في البحث المتعارف عليه في شيء[109].

ويناقش صبحي في كتابه قضايا عديدة حول: لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التي احتلتها سائر الدراسات؟ وكيف وهي أقرب الموضوعات إلى الدين لم تشغل اهتمام مفكري الإسلام؟ ويفترض ثلاثة افتراضات يقيم عليها بحثه الأول: أنه لابد أن توجد في الفلسفة الإسلامية دراسات في الأخلاق، الثاني: أنه لابد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية، والثالث أنه إذا تم التعرف على هذه العقبات فلابد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكري الإسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين[110].
وفي الباب الأول مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي يناقش الرأى القائل أنه ليس في الفلسفة الإسلامية أبحاث أخلاقية، لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص – كتابا أو حديثا – وقد أغنتهم هذه عن النظر العقلي أو البحث الفلسفي.

ويمكن القول أن الدراسة التي نحن بصددها تنشغل بالأخلاق عند المتكلمين والصوفية في إطار نسق متكامل تلافياً للنقص القائم في الدراسات الأخلاقية الإسلامية أو تلاشيها ضمن موضوعات أخرى. لقد أغفلت دراسات الباحثين حول التصوف المكانة التي يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدسي في الأخلاق، كذلك المتكلمين بوصفهم معبرين عن المذهب العقلي في الأخلاق. وهو يعرض موضوعه في ثلاثة مراحل:

أولا: ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد.

ثانيا: مقتضيات أو مسلمات الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر.

ثالثاً: أصول العمل وقواعد السلوك (من النظر إلى العمل)[111].

ويمكن أن نضيف إلى هذا الجهد ما قدمه كل : من عبدالحي قابيل في "المذاهب الأخلاقية في الإسلام"[112] دراسة في مذهب الواجب والسعادة، وحامد طاهر في "الفكر الأخلاقي في الإسلام"[113] الذي يوسع من مجال دراسة الفلسفة الأخلاقية لتشمل الفكر بمعناها الواسع.

يؤكد قابيل في كتابه وجود فلسفة أخلاقية إسلامية. ويرى أن من الظلم إنكار هذا الجانب الهام "بعد الدراسات المتعددة التي أعدها الباحثون في مجال فلسفة الأخلاق الإسلامية، يعد من باب التجاوز القول أنه لا توجد فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي[114].

ويرى حامد طاهر أيضا أن "الفكر الأخلاقي في الإسلام"؛ مازال رغم كثرة ما كتب فيه أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدراسين المعاصرين في العالم الإسلامي ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخرى وأكثرها خصباً وأشدها علاقة بحياة المجتمعات التي نعيش فيها، وأنما أيضا ؛لأنه أكثرها غموضاً وأقربها التصاقاً بالحياة. ويرى أن الجانب الأخلاقي في الإسلام يحتاج لكثير من الضبط والتحديد، ويثير بعض الأسئلة التي مازالت تمثل ثغرات في علم الأخلاق الإسلامي مثل: ما هي حدود الطابع الفردي والجماعي في الأخلاق الإسلامية وكيف يمكن إقامة الانسجام بينهما[115].

3-الأخلاق والعقيدة

ويمكن أن نتناول أخيرا نوعية من الدراسات – وهي تمثل اتجاهاً مميزاً لأساتذة كلية أصول الدين – تربط بين الأخلاق والعقيدة وبعض هذه الدراسات جماعي، والغرض النهائي منها تعليمي، ويمكن أن نعدد هذه الدراسات ونذكر منها: "أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق" كتب قسم الأخلاق فيه د. محمد عبدالستار نصار. وتناول فيه علم الأخلاق، الحقيقية الأخلاقية بين الأطلاق والنسبية، الخلق الطبيعة الإنسانية، الوراثة والبيئة وأثرها في تكوين الخلق، الحكم الخلقي، المقاييس الخلقية، المسؤولية الخلقية ثم الضمير[116]. وتتشابه بعض موضوعاته مع ما جاء في كتابه حول الأخلاق. وفي نفس الإطار نجد كتاب "دراسات في الفكري العقدي والأخلاقي في الإسلام" إشراف لجنة في كلية أصول

الدين كتب الجزء الأخلاقي فيها الدكتور على معبد فرغلي (المقالة السابعة) حيث يبدأ بتعريف العلم وموضوعه وفائدته والأخلاق.

ويعد كتاب الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار خير نموذج يعبر عن هذه الدراسات سواء كان ذلك في كتابه الأساسي "العقيدة والأخلاق[117] وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع"[118]. أو "المختصر في العقيدة والأخلاق". يتناول بيصار في قسمين العقيدة أولا في أثنتا عشر فصلا، ثم الأخلاق ثانيا في ستة فصول.

وتسعى دراسة أحمد عبدالرحمن "الفضائل الخلقية في الإسلام". لتأكيد تمايز هذه الفضائل الخلقية بإثبات تمايز الإسلام نفسه، الذي هو من جهة امتداد لجوهر العقائد في الأديان السماوية السابقة؛ التي دعت إلى التوحيد، ومن جهة مغاير ومكمل لها. كذلك تتميز هذه الفضائل الأخلاقية عن الأخلاق التي تبنتها الفلسفات السابقة. فهو يرى أن غاية الأخلاق الإسلامية ليست اللذة أو السعادة رغم أنه لا ينكرهما بل السعادة الأخروية من خلال المنفعة العامة الدنيوية التي تصون الروح وتعنى بالجسد ومعيار الفضيلة ليس الوسط الأرسطي وإنما تناسق خلقي بين الواجبات المتباينة الدرجات.

ويميز أحمد عبدالرحمن بين الأخلاق الفلسفية – وهي الأخلاق اليونانية أو التي قدمها الفلاسفة المسلمين نقلا عن اليونان – والأخلاق القرآنية. أو أخلاق الإسلام. وهو يبين أن الوسط الأرسطي غريب على أخلاق الإسلام، كما أن تقسيم أفلاطون الرباعي للفضائل هو أغرب من نظرية الوسط عليها وأكثر من هذا لقد كان تأثير اليونان سلبياً ضاراً ببعض الدراسات القرآنية. حيث يؤكد "تعارض روح القرآن مع تعاليم اليونان"[119].

ويستعرض المؤلف المؤلفات القديمة في علم الأخلاق مؤكداً ما أثبته من حقائق، ويبدأ بالفلاسفة الذين يفترض أن علم الأخلاق يقع ضمن اختصاصهم حيث يظهر لديهم "نقصاً في الاهتمام وزيغا في الاتجاه"[120]. ويخرج المؤلف بالنتائج الآتية بعد رصده للكتابات القديمة والدراسات الحديثة.

- إن معظم المؤلفات يتكرس للأخلاق الفلسفية الأوروبية اليونانية والحديثة.

- إن كثير منها يتخذ من مؤلفات القدماء موضوعاً للدراسات مثل مسكويه والغزالي.

- إن بعضها يعالج الموضوع بقصد الوعظ.

- إن كثيراً من المؤلفين يكتفي بفصل عن أخلاق الإسلام ضمن كتب الحضارة والعقائد.

ويخلص من هذا العرض للدراسات الحديثة إلى عدم وجود معرفة علمية سليمة بفضائل الإسلام الخلقية أو بنظامه الخلقي باستثناء دراسة الدكتور محمد عبدالله دراز و"دستور الأخلاق في القرآن" (121). والمنهج الذي يستخدمه من أجل ذلك هو الوصف التحليلي للفضائل، بوصف مضمون الأوامر الخلقية في القرآن والسنة وتحليلها كخطوة أولى وأساسية في هذا المنهج ويصعد من ذلك إلى المبادئ العامة للوصول إلى المعيار الأساسي للأخلاق الإسلامية.

وتتكون هذه الدراسة الهامة من ثمانية أقسام أو مباحث الأول في تمهيد وتحديد للموضوع والدراسات المتعلقة به قديماً وحديثاً. والثاني يدور حول شروط الفضيلة الخلقية. ويتناول المبحث الثالث دراسة الخيرات أو غايات العمل الفاضل، ويخصص المبحث الرابع لتحليل الفضائل الأساسية. وفي المبحث الخامس المجموعة الثانية من الفضائل الثبوتية (الفضائل الخلقية العليا). ويدور المبحث السادس حول فضائل التصون (عن المحظورات). والسابع حول الغاية القصوى للفضيلة الإسلامية وهي "سعادة الدارين" ويحاول الكشف عن معيار الفضيلة الإسلامية في المبحث الثامن الذي جعل عنوان التناسق الخلقي معيار الفضيلة.

وينتهي في الخاتمة إلى بيان أصالة الفضيلة الإسلامية، وتميز الفضائل الخلقية بعضها من بعضها وكشف ما بينها من علاقات مستخلصاً التعريف القرآني للفضيلة وبعد تصنيف الفضائل يثبت أن الأخلاق الإسلامية مذهب متسق موضحاً النزعة الإنسانية الشاملة للأخلاق الإسلامية.

ويبحث الدكتور عبداللطيف العبد في كتابه "الأخلاق في الإسلام". في الأخلاق القرآنية ويسير في نفس الاتجاه المستند إلى القرآن والسنة مصدراً للأخلاق(122) ويبدو كتابه أقرب إلى الأخلاق منه إلى علم الأخلاق.

يخصص الدكتور محمد السيد الجليند دراسته قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي لبيان الأخلاق الإسلامية في علم الكلام، وهو يعرض لنا في المقدمة

لإشكالية الدراسة وكيفية معالجتها ويذكر الدراسات السابقة في الموضوع موضحاً أنها لم تظهر أثر موقف المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكي والاجتماعي والسياسي ويحدد هدفه من الناحيتين الميتافيزيقية والإنسانية والوقوف على الأسس العقلية التي بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر والتي حددت موقفهم من الجانب الإنساني من هذه المشكلة(123).

وفي حين يرى الجلنيد أن المتكلمين هم علماء الأخلاق في الإسلام، فإن عبدالفتاح بركة يرى أن الصوفية هم أصحاب الإسهام الحقيقي في الأخلاق، وذلك في كتابه "في الأخلاق والتصوف"(124).

يقدم أبو اليزيد العجمي عدة دراسات تأليفاً وتحقيقاً في مجال الأخلاق القرآنية أو الأخلاق الإسلامية ؛فبالإضافة إلى بحثه "الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامي(125) يكتب عن "حقيقة الإنسان بين المسئولية والتكريم"(126) و"الأخلاق بين العقل والنقل" فهو يرى أن علم الأخلاق علم له مقوماته ومناهجه ومصوغاته وأننا نحن المسلمين ننظر إليه ونبحث فيه بمنهج إسلامي لا يتابع الأقدمين من أرباب الفكر الشرقي أو اليوناني لمجرد سبقهم في مسألة أو أخرى، ولكن مقياسنا "الحق أحق أن يتبع" وليكن منهجنا موضوعية القبول أو الرفض(127). ويرجع ما أصاب البحث الإسلامي في هذا العلم إلى متابعة وتقليد الغرب واليونان وتناس أصول ومصادر البحث الإسلامي.

ويتفق كل من د. حسن الشرقاوى بجامعة الإسكندرية ود. محمد عبد الله الشرقاوى بدار العلوم؛ على رفض واستبعاد الأخلاق الغربية، يقدم أولها لنا كتابين أحدهما "الأخلاق الإسلامية"(128) والآخر "الأخلاق الغربية" تأسيساً لأخلاق إسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات.

إن موقف الشرقاوى النقدي من الأخلاق الغربية يتضاد تماماً مع الاتجاه الذي يرى في العلوم الغربية وجذورها عند اليونان ما يمكن أن يكون أساس فلسفة عربية معاصرة، بينما الاتجاه الذي نعرض له لا يكتفي برفض كل ما هو ما غربي بل يوجه نقده إلى من يتابعون هذا الاتجاه من الكتاب العرب مما يجعلهم لا يتهمون بنفس القدر بالأخلاق الإسلامية، ويرى الشرقاوى أن من التجاوز ما نجده في مراجع الفلسفة والأخلاق (عندنا) من تعميم المصطلح الفلسفي الغربي

والحكم على فلسفتنا وأخلاقنا في ضوء المقاييس الفلسفية والخلقية الغربية[129].

الهوامش:

(1) عن العلاقة بين القيم والأخلاق وحدود كل منهما، نجد النظرة التقليدية التي تجعل القيم جزءاً من الأخلاق لدى د. توفيق الطويل في دراسته القيم العليا في فلسفة الأخلاق، عالم الفكر المجلد السادس، العدد الرابع، مارس 1976. ولم تظهر دراسة القيم بشكل مستقل عن الأخلاق إلا في كتابات نازلي إسماعيل التي درست في باريس على لوسن ثم لدى صلاح قنصوه في نظرية القيمة في الفكر المعاصر. وقد حدد لنا الفيلسوف الأمريكي رالف بارتون بيرى في دراسته "النظرية العامة للقيمة" العلاقة الدقيقة بين القيم والأخلاق مميزا بيم كل منهما موضحا حدوده انظر دراستنا القيم في الواقعية الجديدة، دار التنوير، بيروت 2010 ودراستنا توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية، الكتاب التذكاري الصادر بكلية الآداب جامعة القاهرة عنه، 1995.

(2) لا توجد كتابات مصرية حول الأخلاق الطبية والحيوية، أو الأخلاق البيئية والنسوية إلا دراسات مترجمة مثل كتاب الفلسفة البيئية للمحرر مايكل زيمرمان، ترجمة شفيق رومية عالم المعرفة، الكويت 2006. وهناك دراسة المغربى عمر بوفتاس عن البيوايتيقا، دار افريقيا الشمال ، الدار البيضاء . أنظر عنهما كتابنا قراءات في الأخلاقيات الراهنة، دار الثقافة العربية، القاهرة 2010.

(3) نشير على وجه الخصوص إلى دراسة الدكتور أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة 1969 ودراسة محمد السيد الجلنيد، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ط2 مطابع الحلبي، القاهرة 1981.

(4) أنظر الفصول التي خصصناها ما لهؤلاء في كتابنا الأخلاق في الفكر العربي، دار قباء، القاهرة 1998، خاصة الثالث والرابع والخامس، والفكر الأخلاقي الجديد، دار الثقافة العربية، القاهرة 2010، قراءات في الأخلاقيات الراهنة دار الثقافة العربية، القاهرة 2010.

(5) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة 1329 هـ ومحاضرات الشيخ طنطاوى جوهرى عن الفلسفة العربية والأخلاق، إعداد د. أحمد عبد الحليم عطية (تحت الطبع) وقد صدرت على حلقات في جريدة الشعب، الحزب الوطني

القديمة القاهرة 1913.

(6) دى بور: الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين، ترجمة وتقديم أحمد عبدالحليم عطية، في دراسات أخلاقية، دار قباء، القاهرة.

(7) الشيخ محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية الكويت 1973 ودراستنا حوله في الأخلاق في الفكر العربي المعاصر ص209-218.

(8) يمكننا أن نذكر بعض هذه النماذج مثل كتابات حسن الشرقاوى: الأخلاق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985، على معبد فرغلى بالاشتراك: محاضرات في الأخلاق، مكتبات الكليات الأزهرية، القاهرة 1985 ،عبد اللطيف العبد، الأخلاق في الإسلام، مكتبة دار العلوم القاهرة 1985 محمد عبد الرحمن بيصار العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، الأنجلو المصرية ط2 القاهرة 1973، محمد عبدالله الشرقاوى: الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء القاهرة 1988، محمد غلاب: من أخلاق الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة 1986، محمد كمال جعفر: في الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية 1968 ودراسات فلسفية وأخلاقية، مكتبة دار العلوم، القاهرة 1977، مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة 1986، لجنة من قسم العقيدة: دراسات في الفكر العقدي والأخلاقي في الإسلام، القاهرة 1976، لجنة من قسم العقيدة والفلسفة، أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق، القاهرة 1976.

(9) الكونت دى جالارثا: محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها، الفلسفة العربية والأخلاق 18 / 1919 مطبعة التقدم بمصر، القاهرة 1919.

(10) طه حسين: كتاب السياسة لأرسطاطاليس ،ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا، مجلة الكاتب المصري، ديسمبر 46 / 1947، ص 478-479.

(11) أحمد لطفي السيد: تصديره لكتاب أرسطو، ص14.

(12) نفس المصدر، ص15.

(13) د. طه حسين: شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس، حديث الأربعاء ج3، ص84 وما بعدها.

(14) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، أرسطبس وشيعته أصحاب المذهب القوريني، مع

لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته إلى الآن. مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1936.

(15) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص150.

(16) "أرسطبس أقرب إلى مناهج العلم الحديث من أرسطو، راجع الفصل الخامس من كتاب اللذة والألم خاصة "تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف" تجد أن مذهب أرسطبس قد قارب الأوضاع العلمية الحديثة في تحول الغرائز"، ص158.

(17) المرجع نفسه، ص183، 185. يعرض مظهر للمذهب في ستة أقسام الأول: أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم والثاني القورينيون والثالث شرح المذهب وإلمامه بتاريخه والرابع نقود (انتقادات) ومقارنات والخامس في تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة والسادس نظرية المعرفة عند القورنيين.

(18) أحمد أمين: كتاب الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953.

(19) يصف لنا أستاذنا توفيق الطويل: وضعية الأخلاق فى العربية بقوله قد خلت من هنا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو في آثار (ابن) مسكويه والغزالي وابن عربي ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقي فيها النظر الإسلامي بالتفكير اليوناني غالباً. وليس فيها كتاب واحد – فيما نعلم – يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق. ولسنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتاباً يسد هذا النقص، مع استثناء الجهد المشكور الذي بذله أستاذنا أحمد أمين بك في كتابه "الأخلاق الكبير (1930) والصغير (1933) أنظر "مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق" دار نشر الثقافة بالإسكندرية 1949 ص37.

(20) مجلة كلية الآداب، العدد الثاني، المجلد التاسع عشر، 1957.

(21) د. منصور فهمي: أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.

(22) راجع الدراسة التي كتبها الدكتور حافظ دياب في إطار اهتمامه بسيسولوجيا الأدب بعنوان "تحولات منصور فهمي" ص160/146 مجلة المنار، العدد 48 أكتوبر، 1988.

(23) د. منصور فهمي: كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1943.

(24) المصدر السابق، ص246.

(25) المرجع السابق، ص256-266.

(26) د. عبد العزيز عزت: ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، في جزءين، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ط1946.

(27) د. عبد العزيز عزت: الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع، القاهرة، 1953، ص5-6. ومحمد عبد الله دراز "دستور الأخلاق في القرآن". ترجمة د. عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، 1973.

(28) د. عبد العزيز عزت، الأخلاق، ص34.

(29) المصدر نفسه، ص41-42.

(30) الموضع السابق وأيضا، ص9.

(31) إميل دوركيم، التربية الأخلاقية، ترجمة د. السيد محمد بدوى، مكتبة مصر، د.ت.

(32) ليفي بريل: فلسفة أوجست كونت، ترجمة د. محمود قاسم د. السيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1952.

(33) ليفي بريل: الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة د. محمود قاسم مراجعة د. السيد محمد بدوي، القاهرة 1952.

(34) يتضح تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية في السيد محمد بدوي عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتابات أعلامه في كتبه المختلفة، بل وتلخيصه لهذه الكتب في فصول كتبه على سبيل المثال فيخصص فصل لعناصر الحياة الأخلاقية في المجتمع الفصل الحادي عشر من كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع (187-229) وهو عرض أمين كما جاء في الجزء من الكتاب الذي ترجمه لدوركيم التربية الأخلاقية.

(35) د. السيد محمد بدوي: أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد الثالث عشر، 1959.

(36) د. السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف بالإسكندرية 1980.

(37) د. السيد محمد بدوي: أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق، مجلة كلية

الآداب جامعة الإسكندرية، المجلد الثالث عشر 1959 (ص73-101) ص73.

(38) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، 3 دار النهضة العربية، 1976 الفصل الرابع من الباب الخامس، وانظر مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك، المجمل في فلسفة الأخلاق.

(39) انظر كتابات الدكتور زكريا إبراهيم في الأخلاق الاجتماعية في : - الأخلاق والمجتمع، دار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة 1996 – المشكلة الخلقية مكتبة مصر للطباعة، القاهرة، الفصل الثالث من الباب الأول ص78-98. – مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، الفصل الثامن ص204-225. وانظر أيضاً كل من : د. صلاح قنصوه نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت 1904 ص79-89، د. فيصل بدير عون، د. سعد عبد العزيز، دراسات في الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت القاهرة 1983 الفلسفة الوضعية ص172-187.

(40) د. قبارى إسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثالث، الأخلاق والدين، دار الطلبة العرب بيروت ط2 1968.

(41) د. قبارى إسماعيل: قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ،ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية 1978.

(42) د. قبارى إسماعيل: علم الاجتماع والفلسفة، ص20.

(43) مادة عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،دار العلم للملايين،بيروت ج1 ص265.

(44) أرسطوطاليس: الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1 عام 1979.

(45) د. عبدالرحمن بدوى: دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان 1981.

(46) د. عبدالرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت 1978.

(47) د. عبدالرحمن بدوي: الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.

(48) د. عبدالرحمن بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة العربية القاهرة، 1953.

(49) انظر: بدوي، الأخلاق عن كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، وزكريا إبراهيم: الفصلين الخامس والسادس من كتابه "كانط أو الفلسفة النقدية"، مكتبة مصر، القاهرة الطبعة الثانية 1972، وعادل العوا: الفصل الرابع من الباب الرابع من كتابه المذاهب الأخلاقية فرض ونقد، ص329-377 مطبعة الجامعة السورية، دمشق 1958.

(50) بدوى : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ، ص233.

(51) المرجع السابق، ص243.

(52) المرجع نفسه، ص248.

(53) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر. القاهرة ط3 1971، ص358 يقول بعد ذكر المرجع العربية التي تعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية مع مراعاة استيعاب شتي النزعات الفلسفية المعاصرة "للقارئ أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفي الخاص الذي اتخذه المؤلف" ص358. راجع أيضا رسالة فريال زمخشرى مولا "الحريية والوجود الإنساني عند زكريا إبراهيم" رسالة ماجستير غير منشورة، بالجامعة الأردنية،عمان، 1989. وما كتبناه عنه في دراستنا الدراسات الجمالية في العربية من تحليل لجهوده الجمالية. ونشر في كتابنا دراسات جمالية، دار النصر، القاهرة 1995.

(54) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ط2، القاهرة، 1964.

(55) يعرض د. زكريا إبراهيم إلى العديد من موضوعات الأخلاق في كتابه "مشكلة الإنسان" حيث يعرض الفصل الأول من الباب الأول أبعاد الإنسان لموضوع الإنسان من الداخل، ويتناول الشخصية البشرية (سر) وتقدير شخصي للقيم (ص33-34) والفصل الثاني، الإنسان من الخارج، يتناول شخص للقيم (ص33-34) والفصل الثاني من الخارج، يتناول الحرية (46-52). وفي الباب الثاني، حدود الإنسان يذكر أهم أبعاد الإنسان الوجودية وهو الزمان "الفصل الرابع"، ويناقش في الفصل الخامس مشكلة الشر، حيث يتناول في فقرتين متتاليين: تعارض القيم واضطراب المعايير، والتقابل المستمر بين الخير والشر، ويعرف في الفصل السادس بعدا هاماً من أبعاد الإنسان الوجودية، هو الزمان. وفي الفصل السابع من الباب الثالث يعرض لموضوع الطبيعة والقيم البشرية (156-157) ويوضح في الباب الثامن (عن الإنسان والمجتمع) إن المجتمع هو مجموعة المثل العليا المشتركة، فلا أخلاق بدون مجتمع. ويؤكد في الفصل التاسع عن:

الإنسان والله أن "نداء القيم هو حضور الله" (ص189-190) مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة ط2، 1967.

(56) يخصص الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه "كانت أو الفلسفة النقدية" فصلين للأخلاق عند كانط": الخامس تحليل القانون الأخلاقي" ص170-198 والسادس: مصادرات العقل العملي (199-226) ويلاحظ أن أغلب موضوعات الفصل الخامس: عن معنى الواجب وخصائصه، الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة، قواعد الفعل الثالث، شرح هذه القواعد، نقد نظرية كانط في الواجب هذه الموضوعات موجودة في كتابه "المشكلة الخلقية"، قارن صفحات (183-211) الفصل الثامن من الفلسفة الخلقية عن نظرية الواجب، ويشمل الفصل السادس (مصادرات العقل العملي) موضوعات: من الواجب إلى الحرية الأخلاقية، مبادئ العقل العملي الخالص، من مفهوم الواجب إلى مفهوم الخير، تناقض العقل العملي، خلود النفس ووجود الله، من الأخلاق إلى الدين، نقد مذهب كانط في الأخلاق والدين. راجع كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة 1963.

(57) تناول الدكتور زكريا إبراهيم موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية في عدة كتب هي: المشكلة الخلقية، الفصل الثالث، الأخلاق بين الفرد والمجتمع، ص78-98. ومشكلة الفلسفة، الفصل الثامن، بين الفلسفة والأخلاق، حيث عالج الموضوعات الآتية: نقد دعاة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق معيارية، فكرة النسبية الأخلاقية، رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية عند دوركايم، المشكلة الخلقية هوي أولاً وبالذات مشكلة شخصية لا تحل على المستوى الاجتماعي الصرف (ص210-220) كما يخصص كتابا عنها بعنوان الأخلاق والمجتمع يعالج في فصوله الستة: التصور التقليدي للأخلاق، المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقي، خصائص الظاهرة الأخلاقية، التفسير الاجتماعي للوقائع الأخلاقية – الفن الأخلاقي الاجتماعي. ثم علم الاجتماع الأخلاقي بين أنصاره وخصومه. راجع زكريا إبراهيم: الأخلاق والمجتمع، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966.

(58) د. زكريا إبراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر، القاهرة 1962.

(59) د. زكريا إبراهيم: عودة إلى مشكلات الأخلاق: مجلة الفكر المعاصر، العدد 32 أكتوبر، 1967.

(60) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الأخلاقية عند الفيلسوف الوجودي، مجلة الآداب، بيروت، يناير 1963.

(61) يتناول زكريا إبراهيم المباحث الأخلاقية عند الفلاسفة المعاصرين في كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة بالدراسة والتحليل، وكانت دراساته سبباً في توجيه العديد من الأبحاث تجاه نفس الموضوعات فقد كتب عن النزعة الأداتية بين المنطق والأخلاق (ص61 وما بعدها) ونزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية، والطابع الاجتماعي لفلسفة ديوى الأخلاقية، وقد واصل زميلنا د. محمد مدين دراسة "القيم عند جون ديوى" ماجستير غير منشورة. وتناول د. زكريا إبراهيم "قيمة التقدم الأخلاقي في فلسفة برنشفيك" (ص95-98) وفي فلسفة أندريه لالاند كتب "من العقلانية العلمية إلى المثالية الأخلاقية"، مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الإنساني، وأخلاق لالاند أهى أخلاق فردية؟ (راجع صفحات 105-112 حتى 117)، وعن فلسفة كرونشه العملية: الاقتصاد والأخلاق (ص142-144) ونظره مور وتحليله لمفهوم الخير (ص210-213) وقد كتب د. محمد مدين عن "جورج مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1986، وكتب عن موقف كارناب من الأخلاق والعلوم المعيارية (292-294) وأحكام القيمة والقضايا الأخلاقية في نظر آير (ص319-324) وكتب عن نظرية ماكس شيلر في القيم (399-403) راجع: دراسات في الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر. القاهرة 1968.

(62) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، ص29.

(63) المرجع السابق، صفحات 31-39.

(64) المرجع السابق، ص291.

(65) نفسه، صفحات 210-216.

(66) الموضع السابق.

(67) المرجع السابق، ص219.

(68) المرجع السابق، ص220.

(69) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، ص7.

(70) المرجع نفسه، ص18.

(71) المرجع نفسه، ص32.

(72) المرجع نفسه، ص34.

(73) المرجع نفسه، ص38.

(74) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973، ص4.

(75) المرجع نفسه، ص83.

(76) المرجع نفسه، ص150.

(77) نفس الموضع.

(78) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة 1987، ص110.

(79) زكي نجيب: موقف من الميتافيزيقيا، ص121.

(80) ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص242.

(81) المصدر السابق، ص277.

(82) د. توفيق الطويل: مقدمة ترجمة سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق، دار النشر والثقافة بالإسكندرية، 1949، ص37.

(83) نجد ذلك في عديد من الدراسات مثل:

- مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة 1953، ص9.
- المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق (17-48) مجلة جامعة البصرة، السنة الثانية ج3، 1968.
- المشكلة الخلقية "الإلزام الخلقي ومصدره"، القاهرة 194.
- العقليون والتجريبيون في فلسفة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1952.
- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1976.

حيث يقول تيسيراً للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقية في عصورها الحديثة إلى اتجاهين: اتجاه الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الطبيعيين واتجاه المثاليين من

الحدسين والعقليين، ومرد هذا التصنيف هو أن الأصل في الفلسفة الخلقية أنها في أكثر الحالات امتداداً لفلسفة أصحابها الانطولوجية والابستمولوجية"، ص10.

(84) د. توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف بمصر، القاهرة ص95-127.

(85) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط3 القاهرة 1976، ص136-148.

(86) المرجع السابق، ص24/23.

(87) محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التي تكون الدستور الكامل للأخلاق العلمية تعريب، د. عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت 1973.

(88) د. السيد محمد بدوي: مقدمة دستور الأخلاق في القرآن، ص: ى أ .

(89) المرجع السابق، ص: ى ب ، ى ج.

(90) المرجع السابق، ص: ى د.

(91) د. محمد عبدالله دراز: كلمات في مبادئ الأخلاق، القاهرة 1953، وأيضا في دراسات إسلامية، دار القلم، الكويت 1980، ص87-138.

(92) د. محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، المقدمة، ص17-18.

(93) د. محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، صفحات 99-117.

(94) المرجع نفسه، صفحات 118-123.

(95) المرجع نفسه، ص171.

(96) د. محمد عبدالله دراز: دستور الأخلاق، ص222-242.

(97) المرجع نفسه، ص258-259.

(98) المرجع نفسه، ص153-158.

(99) د. محمد السيد بدوى: الأخلاق بالفلسفة وعلم الاجتماع، ص67.

(100)د. فيصل بدير عون، د. سعد عبدالعزيز: دراسات في الفلسفة الخلقية، ص295.

(101)د. محمد حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، ص123، 124، 126-155.

(102)د. محمد عبدالله الشرقاوى: الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1988، ص198-212.

(103)د. محمد السيد الجلنيد: في علم الأخلاق قضايا ونصوص، مطبعة التقدم، القاهرة 1979، ص15-18.

(104)د. عبدالحي قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام، صفحات 8، 53، 74، 103، 113، 116، 119، 126، 175، 184، 196، 273، 303.

(105)د. أحمد عبدالرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقية في الإسلام، دار الوفا، 1988.

(106)محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، القاهرة 1940.

(107)محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الأغريقية مطبعة الأزهر، القاهرة 1942. ط2 مطبعة الرسالة، بالقاهرة 1945، وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية.

(108)كتب عنه كل من: يوسف كرم في المقتطف، وطه الساكت في الرسالة، وأمين هلال في البلاغ، وقد نقل لنا المؤلف بعض من آرائهم، ص704.

(109)د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة [1969] ص15.

(110)د. أحمد صبحى: ص10.

(111)المرجع السابق، ص36، 37.

(112)د. عبدالحي قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984.

(113)د. حامد طاهر: الفكر الأخلاقي في الإسلام نماذج تحليلية، دار العلوم، القاهرة د.ت.

(114)د. عبد الحي قابيل، ص7. ويدور بحثه حول المذاهب الأخلاقية الكبرى وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة. وقد قسم الدراسة إلى قسمين الأول ينصب على مذهب الواجب في الإسلام؛ يبين في الفصل الأول مدلوله وخصائصه وفي الثاني مصدر

الإلزام به وفي الثالث القانون الأخلاقي في الإسلام وعالج الثاني مذهب السعادة عرض في الفصل الأول الاتجاهات الرئيسية للسعادة عند اليونان وفي الفصل الثاني السعادة في الكتاب والسنة وفي الثالث السعادة عند المتصوفة المسلمين وفي الرابع السعادة عند الفلاسفة المسلمين خاصة: الفارابي وابن سينا ومسكويه وابن باجه وابن طفيل.

(115) د. عبدالحي قابيل: ص7.

(116)يشير د. حامد طاهر في كتابه الفكر الأخلاقي في الإسلام العديد من التساؤلات يمكن الرجوع إليها في مقدمته، ص3.

(117)لجنة من قسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين: أصول العقيدة الإسلامية والأخلاقية، مكتبة الأزهر، القاهرة 1975.

(118)د. محمد عبدالرحمن بيصار: المختصر في العقيدة والأخلاق، الأنجلو المصرية، القاهرة.

(119)د. أحمد عبدالرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقية في الإسلام، دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1989، ص8.

(120)نجد نفس الموقف النقدي لدى كل من : أبو اليزيد العجمي: هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامي، حوليات دار العلوم – العدد الحادى عشر 1983، د. محمد عبدالله الشرقاوى، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة.

(121)المرجع نفسه، ص29.

(122)د. عبداللطيف محمد العبد: الأخلاق في الإسلام، مكتبة دار العلوم، القاهرة 1985.

(123)د. محمد السيد الجلنيد: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، أصولها النظرية، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسئولية الإنسان في الإسلام، مطابع الحلبي، القاهرة ط1-1981، ص9، 10.

(124)د. عبدالفتاح عبدالله بركة: في الأخلاق والتصوف دراسات ونصوص، دار القلم 1983. والكتاب قد صدر في نشرته السابقة في كتابين الأول في التصوف والثاني نصوص ودراسات.

(125)أبو اليزيد العجمي: الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامي، رسالة غير منشورة، دار

العلوم، القاهرة 1977.

(126)د. أبو اليزيد العجمي: حقيقة الإنسان بين المسئولية والتكريم، رابطة العالم الإسلامي 1404 هـ.

(127)د. أبو اليزيد العجمي: الأخلاق بين العقل والنقل، مكتبة دار الثقافة العربية، القاهرة 1988.

(128)د. حسن الشرقاوى: الأخلاق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985.

(129)د. محمد عبدالله الشرقاوى: الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء، القاهرة 1988.

الباب الخامس

الأخلاقيات التطبيقية

الفصل السادس

معنى الأخلاق التطبيقية

مقدمة:

علينا أن نؤكد أهمية الأخلاق في عصرنا الحالي بعد أن غابت أو تلاشت أو توارت وذلك مقابل ظواهر مهيمنة صارت هي المتحكمة في حياة الإنسان في العقود الأربعة الأخيرة هي:

- التقدم التقني المذهل في مجالات الحياة المختلفة خاصة ما يتعلق بالفضاء ووسائل الاتصال والبيولوجيا والهندسة الوراثية.

- سيادة الاقتصاد وتحكمه في الدول والحكومات سواء من خلال الشركات متعددة الجانسيات العابرة القارات أو التجارة غير المشروعة بأشكالها المتنوعة ومنها تجارة السلاح والمخدرات.

- الفقر والعشوائيات نتاج الفساد والنهب المستمر لثروات الشعوب اللاغربية سواء من المستعمر أو نظم الحكم الاستبدادية التابعة.

- التعصب والعنف والإرهاب الذي يسم المجتمعات والجماعات الأصولية والسلفية في الأديان المختلفة والذي لا تنجو منه منطقة في العالم. يضاف إلى ذلك ما ذكرته جاكلين روس في كتابها "الفكر الأخلاقي الجديد" من سمات هذا العصر وهي:

- فقدان اليقين واللامعنى والعبثية الذي يؤدي إلى تلاشي الأسس وغياب الغايات وضياع الاتجاه.

- سقوط الأيديولوجيات وتلاشي السرديات الكبرى في تاريخ البشرية مثل: التنوير والنزعة الإنسانية والديمقراطية والاشتراكية والعدالة والمساواة.

- سيادة النزعة الفردية الضيقة النرجسية اللامبالية بالغير، وغياب الغايات الجماعية.

- التقدم في العلم الذي يهدد الهوية البشرية والكرامة الإنسانية والذي يمثل خطرا على الماهية الإنسانية المتعارف عليها عبر التحكم في الجهاز العصبي للإنسان.

مما أدى إلى الشعور الجارف بضرورة الأخلاق والحنين لها والعودة إليها بعد أن توقفت الأعمال الأخلاقية النظرية الكبرى بتأثير التيارات التجريبية العلمية والوضعية المنطقية وتحول الدراسات الأخلاقية إلى تحليل لغة الأخلاق وساد الحديث عما وراء الأخلاق Metaethics خاصة لدى الفلاسفة الإنجليز التي نقلت دراسة الأخلاق من الفلسفة إلى علم النفس وعلم الاجتماع واعتبرت الفلسفة والميتافيزيقا خرافة أو على الأقل مرحلة من التفكير الإنساني تجاوزها العلم.

ومع تجدد الخطاب الفلسفي المعاصر تأكدت موضوعات وقضايا شغل بها الفلاسفة أكثر ارتباطا بواقعنا الراهن مثل: فلسفة الحياة اليومية وفلسفة العيش المشترك وفلسفة البيئة والفلسفة النسوية، وفلسفة الحوار، وفلسفة المسئولية، وفلسفة المجتمع المدني.

لقد نتج هذا التفكير الأخلاقي مرتبطا بالقضايا الإنسانية المتعلقة بحياة وموت الإنسان وحركات التحرر والعدل الاجتماعي والمشكلات الناتجة من التقدم العلمي التي صارت مجالا للنقاش العام والحجاج الفكري ضمن ما أطلق عليه الأخلاق التطبيقية "Applied Ethics" أو الإتيقا العملية والتي تتأسس على التمييز بين الأخلاق Moral من جهة، والإتيقا العينية أو الحياة الأخلاقية التي يمكن أن تتضح معالمها في كتاب هيجل "أصول فلسفة الحق".

ويرى البعض أن البحث عن معنى فلسفي للانشغال بالأخلاق التطبيقية يفترض أشياء ثلاثة على الأقل، أولا:تأكيد أن الاختيارات الأخلاقية العينية لا تتعلق بتقييم الفرد الخالص ولا برأي كل منا في قضايا الإجهاض وحقوق الأجنة وغيرها وهو ما يفضي ثانيا إلى أن هذه الاختيارات موضوع حجاج منطقي يفرض نفسه، فالمهمة التي تسعى إليها الأخلاق التطبيقية مرجعها الفلسفة والمنطلق الثالث وهو الأهم أنه لكي توجد الأخلاق التطبيقية يجب أن تتوفر دائرة الأفعال التي تؤلف موضوعها للنقاش العقلاني وأن تتمتع بضرب من الاستقلالية في بنية المجتمع الشاملة أي جعلها تخضع لاعتبارات سياسية حيث تنتعش الحريات الفردية أساسا.

لقد سادت "الأخلاقيات التطبيقية Applied Ethics كثير من مجالات البحث والممارسة في الدول المتقدمة، وارتبط مع ذلك تزايد الطلب على الأخلاق والدعوة لتأسيس أخلاقيات نوعية في كافة أنشطة المجتمع الحديث، خاصة في العقود الأربعة الأخيرة، حيث بدأت القضايا التقليدية للفكر الفلسفي تتراجع، وظهرت حقبة فلسفية جديدة تنسجم مع عصرنا الحالي، الذي أفسح المجال لجماعات البحث والحوار، والتفكير الجماعي في ظل تكامل المعارف والتخصصات. هذا الوضع هو الذي جعل بعض المهتمين بمستقبل الفكر الفلسفي يعتقدون أن تجديد هذا الفكر سيتم في مجال "الأخلاقيات التطبيقية"، هذا المبحث الجديد الذي أصبح يثبت تدريجيا أن عصر الفيلسوف الموسوعي قد ولى وترك المجال للتفكير الجماعي والدراسات والبحوث التي يجريها باحثون ينتمون لتخصصات متعددة ومختلفة.

ومواضيع النقاش والحوار التي تسترعي الاهتمام وتشدّ الانتباه هي مواضيع الفلسفة العملية متعددة مثل: الفلسفة السياسية، والفلسفة النسوية، وفلسفة البيئة، وفلسفة حقوق الإنسان، وفلسفة التكنولوجيا، وفلسفة الطب والبيولوجيا، وفلسفة الجسد... الخ. ويبقى أبرز ميادين الفلسفة العملية في الوقت الراهن هو "الأخلاقيات التطبيقية". يركز بعض الباحثين والفلاسفة المتخصصين في الفليفة التطبيقية على ميدان معين من ميادين الأخلاقيات التطبيقية كميدان يتم فيه تجديد الفكر الفلسفي مثل الفيلسوف الإنجليزي ستيفن تولمين Stephen Toulmin الذي يرى أن ميدان الطب البيولوجي Biomédecine وما يرتبط به من "أخلاقيات الطب والبيولوجيا" يشكل مناسبة هامة للتجديد الفلسفي[i].

أولا: فروع ومجالات الأخلاقيات التطبيقية:

إذا أردنا تعريف الأخلاقيات التطبيقية نقول: هي مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية النوعية، تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية، كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، لا انطلاقا من معايير أخلاقية جاهزة ومطلقة، بل اعتمادا على ما يتم التوصل إليه بواسطة التداول

والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقدة أو المستعصية .
وفيما يلي أبرز مجالات الأخلاقيات التطبيقية كما أوردها عمر بوفتاس هي:

1. "الأخلاقيات الطبية والحيوية" أو "البيواتيقا Bioethics: التي ترتبط بميدان علوم الحياة وما يطرحه، بعد تبلور ما يعرف بتكنولوجيا الحياة Biotechnologie، من تساؤلات تتعلق بـ"الإنجاب الاصطناعي" مثل: هل يتم الإنجاب دون جنس مثلما يتم الجنس دون إنجاب؟ هل يمكن تعمد إنجاب اليتامى في حالة تخصيب الزوجة بمني زوجها بعد وفاته (إعادة النظر في مفاهيم درج عليه البشر لآلاف السنين مثل مفهوم العائلة ومفهوم الأمومة ومفهوم البنوة ومفهوم الهوية البيولوجية) أو بـ"الموت الرحيم Euthanasie" من قبيل: هل يقبل الأطباء على انتزاع أجهزة التنفس والتغذية الاصطناعية عن المرضى الذين يعانون من غيبوبة طويلة الأمد رحمة بهم أم يواصلون إبقاءهم أحياء بشكل اصطناعي رغم عدم جدوى حياتهم. أي ما أصبح يعرف بـ"الإصرار على مواصلة العلاج.[*]

2. أخلاقيات البيئة Environmental Ethics: التي ترتبط بميدان البيئة وما يطرحه من تساؤلات أهمها: هل ستستمر موارد البيئة دون نفاذ كما تتم عن ذلك الطريقة التي نستغل بها تلك الموارد؟ وإذا علمنا ما ينتظر تلك الموارد من نضوب هل نعطي الأولوية للتنمية الاقتصادية فنستمر في استغلالها بشكل مكثف أم نعطي الأولوية للحفاظ على موارد البيئة وحمايتها من الاستغلال المفرط ولو على حساب التنمية الاقتصادية؟ وما هو الإنسان الجديد الذي تبشر به الفلسفة البيئية؟ وما هي أهم التيارات البيئية التي يجري بينها حوار حول المعضلات البيئية الأساسية؟

ونذكر هنا الكتاب الذي حرره مايكل زيمرمان عن الفلسفة البيئية وترجمه للعربية معين شفيق روميه، وصدر عن عالم المعرفة في مجلدين، 2006.

---

[*]ويمكننا أن نذكر في هذا السياق عملين هامين في اللغة العربية خصصا لدراسة هذه الأخلاقيات هما: كتاب ناهد البقصمي: "الأخلاق والهندسة الوراثية" (الكويت)، وكتاب عمر بوفتاس "البيوإتيقا" (المغرب).

3. أخلاقيات الاقتصاد L'éthiqueéconomique: وهى الأخلاق التي ترتبط بميدان الحياة الاقتصادية الذي يعتبر من ضمن الميادين الأساسية التي أصبحت تعرف في العقود الأخيرة تزايد الطلب على الأخلاق تحت عناوين متعددة مثل: "أخلاقيات التجارة والأعمال Business Ethics.

4. أخلاقيات المعلومات L'éthique de l'informatique: التي ترتبط بميدان التكنولوجيا المعلوماتية التي تشمل مختلف التقنيات التي تخص إنتاج وجمع وحفظ ونشر وبث واسترجاع المعلومات، إلى جانب ظهور مجموعة من المفاهيم التي تنم عن التحولات العميقة التي حصلت في المجتمعات المعاصرة، على رأسها مفهوم "إنتاج المعرفة" الذي هو حصيلة التفاعل بين التقنيات الجديدة والمعرفة الإنسانية؛ ومفهوم "اقتصاد المعرفة" الذي أدخل المعرفة إلى عالم الاقتصاد والتجارة.

5. أخلاقيات الإعلام والاتصال L'éthique des mass média: التي ترتبط بالثورة التكنولوجية الحاصلة في ميدان وسائل الإعلام في تقاطع مع الثورة المعلوماتية وخاصة في إطار الإنترنت. ونذكر في هذا السياق بعض الدراسات المترجمة إلى العربية مثل دراسة تيرال بينام Terrell Bynum "أخلاق الحاسوب والمعلومات"، ودراسة إليزابيث بوتشانان ومايكل زيمر "أخلاقيات البحث في الإنترنت"، ودراسة ستيفن وارد "أخلاقيات الإعلام الرقمية" في الكتاب التاسع من دفاتر فلسفية "الأخلاق التطبيقية".

6. أخلاقيات التكنولوجيا La technoéthique: تعتبر من ميادين "الأخلاقيات التطبيقية" الأساسية التي تلتقي في إطارها جملة من الميادين الفرعية. مثل: "أخلاقيات تكنولوجيا الإعلام" و"أخلاقيات تكنولوجيا المعلومات"، و"أخلاقيات تكنولوجيا الحياة"، و"أخلاقيات تكنولوجيا الفضاء" و"أخلاقيات التكنولوجيا العسكرية"...

7. أخلاقيات تكنولوجيا الفضاء L'éthique de la technologiespatiale: التي ترتبط بميدان الفضاء، فبعد تطور تكنولوجيا الفضاء، طرحت مسألة القواعد الأخلاقية التي أصبحت تفرض نفسها في إطار التعامل مع هذا المجال الواسع الذي يرتبط بكثير مما يحدث في عالمنا

المعاصر، إلى متى سيستمر استغلال الفضاء حكرا على دول معينة دون غيرها خاصة وهل سيأتي زمان يقسم فيه الفضاء إلى مناطق نفوذ ويسطر بالحدود كما حصل بالنسبة للبر والبحر؟ وهل يمكن أن نعثر على ظروف ملائمة للحياة خارج الغلاف الجوي؟ وهل بوسع للإنسان أن يعيش في كوكب آخر غير الأرض؟

حددت الفيلسوفة الكندية ماري إلين باريزو Marie-Hélène Parizeau في موسوعة "الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية"، والأخلاقيات التطبيقية إلى ثلاثة نماذج أساسية، وهي: "الأخلاقيات المهنية"، و"أخلاقيات البيئة"، و"الأخلاقيات الطبية والحيوية"[ii].

ثانياً: الأخلاقيات الطبية والحيوية "Bioethics"

ظهرت "الأخلاقيات الطبية والحيوية" في السبعينات من القرن الماضي كتخصص جديد يهتم بالمشاكل الأخلاقية التي تطرحها الممارسة العلمية والتكنولوجية وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ونتجت عن تلك الثورة العلمية والتكنولوجية مشاكل أخلاقية اتضح أن الفكر الأخلاقي الكلاسيكي عاجز عن استيعابها. تزامنت تلك الثورة العلمية والتكنولوجية مع ثورة اجتماعية وثقافية، في تبلور "حركات اجتماعية-ثقافية" تطالب بمجموعة من الحقوق المدنية كالمساواة بين الجنسين وتمكين المرضى من حقهم في تقرير المصير، وما صاحب ذلك من مواجهة لمختلف المؤسسات التي كانت ترمز للسلطة الاجتماعية وخاصة منها سلطة الأطباء والباحثين.

هناك تصوران فيما يذكر بوفتاس يتنازعان "البيواِتيقا" على مستوى المجالات التي تغطيها: يمثل "أندري هيليغرز André Hellegers" تصورا أول يرى أن "البيواِتيقا" تشكل استمرارية لأخلاقيات الطب الكلاسيكية، وبالتالي فالمقابل المناسب لها هو "أخلاقيات الطب Éthiquemédicale". بينما يمثل "بوتر" التصور الثاني الذي يرى بأن "البيواِتيقا" تشكل مقاربة جديدة لأخلاقيات الطب بشكل خاص، وللأخلاقيات التطبيقية بشكل عام.

يرى الفيلسوف الأمريكي "دانيال كالاهان Daniel Callahan" أن "البيواِتيقا" كانت تعبيرا ثقافيا عن كل التغيرات التي عرفها المجتمع الأمريكي ما بعد الحرب

العالمية الثانية وما صاحب ذلك خلال ستينيات القرن الماضي من تجاوزات من طرف الأطباء والباحثين، مما أدى إلى مراجعة جذرية قام بها كل من "جوزيف فلتشر Joseph Fletcher" وهو أول من درّس "أخلاقيات الطب" في جامعة فرجينيا، ويعتبر رائدا في هذا المجال كما يظهر من خلال كتابه "الأخلاق والطب Morals and Medicine" 1954 وهو أول عمل بيواِتيقي ظهر قبل استعمال "بوتر" لمصطلح "بيواِتيقا"، ففي هذا الكتاب أقام "فلتشر" فكره الأخلاقي لا انطلاقا من العقائد اللاهوتية المسيحية، ولا انطلاقا من مواقف الأطباء، بل من مطالب المرضى وحقوقهم، وقد كان "استقلال المريض كشخص" هو النقطة المحورية في موقفه هذا، كما وضع "فلتشر" أيضا أسس نظرية أخلاقية جديدة في كتابه الذي صدر سنة 1966: "أخلاقيات الحالات الخاصة: التوجه الأخلاقي الجديد Situation Ethics: the new Morality"؛ ونشر "هنري بيتشر Henry Beecher"، 1966 مقالا ذا أهمية قصوى في جريدة " New England Journal of Medicine" تحت عنوان: "الأخلاق والبحث العلمي في مجال الطب Ethics and Medical Research". كل ذلك انصهر مع دور رجال الدين المتحررين، إضافة إلى الفلاسفة ورجال السياسة والقانون لكي ينتج هذا المولود الفكري الجديد.

على مستوى التيارات التي تتنازع في إطار البيواِتيقا، هناك أساسا ما يطلق عليه التيار المبدئي Principlisme الذي يهيمن على الفكر البيواِتيقي الأمريكي؛ والذي يؤسس الممارسة الطبية والبيولوجية على أربعة مبادئ، وهي مبدأ الاستقلال الذاتي Autonomie ومبدأ الإحسان Bienfaisance ومبدأ عدم الإساءة Non malfaisance ومبدأ العدالة Justice. وإذا كان السياق البيواتيقى الأمريكي قد عرف انتقادات وتعديلات موجهة لهذا النموذج الكلاسيكي، فإن المراجعة الأساسية التي عرفها حصلت في دول أوروبا اللاتينية وخاصة في فرنسا؛ ولم تكتف هذه الدول بانتقاد التيار المبدئي والمطالبة بإدخال تعديلات جوهرية عليه، بل قدمت نموذجا بديلا أصبح يعرف بالنموذج البيواِتيقي الأوروبي اللاتيني.

ويتجلى الجديد الذي قدمه هذا النموذج الأوروبي كما يوضح بوفتاس في التأكيد على مبادئ حقوق الإنسان وإعطاء الأولوية للنزعة الأخلاقية الكانطية

Kantism التي تقوم على مبدأ "الكرامة الإنسانية" عوض النزعة النفعية وخاصة في وجهها البراغماتي. ولا يعني ذلك أن النموذج المبدئي قد تم استبعاده، بل يعني فقط أن المجال قد فتح سواء في أمريكا أو في أوروبا لنماذج جديدة ومقاربات بديلة أهمها: تلك التي تقوم على أساس تقدير مسؤولية الأطباء والباحثين، وتلك التي تعيد الاعتبار للنساء، وأخيرا تلك التي تراهن على التعاطف مع المرضى والتأكيد على حقوقهم...الخ .

في ميادين الطب، تطرح أولا المشاكل المتعلقة بالتجارب الطبية والدوائية، وتتمحور حول مشكل "الموافقة الواعية"، وحول جملة من التعارضات أهمها: التعارض بين مبدأ "الموافقة الواعية" ومبدأ "احترام الأشخاص" من جهة، وبين مبدأي العدالة والإحسان من جهة ثانية. غير أن "التجارب على البشر" تحمل دلالة متميزة، نظرا لكونها موضوعا رئيسيا لمحاكمات نورنبرغ من جهة، ولأنها من جهة ثانية، كانت منطلقا لانبعاث الفكر الأخلاقي في الولايات المتحدة الأمريكية أواخر الستينات من القرن الماضي في إطار الممارسة الطبية والبيولوجية.

ثالثاً: أخلاقيات المهنة "Professional Ethics"

تشكل "الأخلاقيات المهنية" فرعاً خاصاً يتناول القضايا الأخلاقية في الطب، الهندسة، التجارة والأعمال، الاتصالات، الصحافة والإعلام، التربية والتعليم، الحقوق والقضاء ...إلخ.

تحيل التساؤلات الأخلاقية المثارة في "أخلاقيات المهنة" إلى المشاكل العملية المهنية التي تعترض طريق العاملين داخل نفس المهنة، مثل المخاطر المرتبطة ببعض الآلات والتقنيات الجديدة، المسؤولية الاجتماعية للمهنيين، ونزاهة العمال والحرفيين، وما يرتبط بحفظ السر المهني وعقوبة إفشاء سر المهنة، والمساواة وتكافؤ الفرص أمام مناصب الشغل والوظائف والحرف المختلفة. وتتجاوز "الأخلاقيات المهنية" هذا الإطار المهني، كي تتساءل حول الدور الاجتماعي للمهنة ومسؤولياتها الاجتماعية ومواقفها من المخاطر المحتملة في إطار مجال ممارستها وعلاقتها بالبيئة ؛ مثلها مثل "أخلاقيات الطب والبيولوجيا"، تتميز بإثارة النقاش والحوار بين ممثلي تخصصات متعددة ومختلفة: فالأخلاق والقانون وحقوق الإنسان والأنثروبولوجيا، تتيح توسيع دائرة مناقشة المشاكل المهنية

المطروحة من منظور لا مركزي بحيث لا ينحصر النقاش في إطار معارف مرتبطة بتخصصات ضيقة، وتوسيع دائرة النقاش هو ما يبرر حضور الفكر الفلسفي فيها.

رابعاً: أخلاقيات البيئة "Environmental Ethics"

لقد أدى التدمير والتشويه والتلوث المتزايد لعناصر البيئة المتنوعة إلى ظهور فعاليات مختلفة هدفها الدفاع عن البيئة الطبيعية والحيوية والتصدي لأشكال الإضرار بها، وأدى إلى ظهور مجموعة من المصطلحات والمفاهيم الجديدة التي بدأت تسود في الساحة الفكرية المعاصرة وتفرض نفسها على المهتمين بقضايا البيئة والتنمية والاقتصاد والصناعة والشأن العام: أخلاقيات البيئة، قوانين وحقوق البيئة، حقوق الحيوان، الفلسفة البيئية، السياسات البيئية، أحزاب الخضر، جمعيات حماية البيئة، الحركة البيئية... الخ، تندرج هذه المفاهيم وما تتضمنه من قضايا وتساؤلات في إطار الفكر البيئي المعاصر.

فقد خلفت الثورة الصناعية آثارا بيئية خطيرة بفعل تزايد الطلب على الطاقة والمواد الخام وتطورت وسائل النقل بشكل سريع، ونتج عن ذلك زيادة استغلال الموارد غير المتجددة وما ينتج عنها من تلوث الهواء والماء والتربة وتنامي حجم النفايات الكيماوية والنووية غير القابلة للتحلل، فظهرت أشكال جديدة من التلوث وأنواع جديدة من الأمراض، لقد طال تدمير الإنسان للبيئة أهم جوانبها البرية والبحرية والجوية، ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور السلبي للحداثة باعتبارها قوة وسيطرة وهيمنة الإنسان على الطبيعة

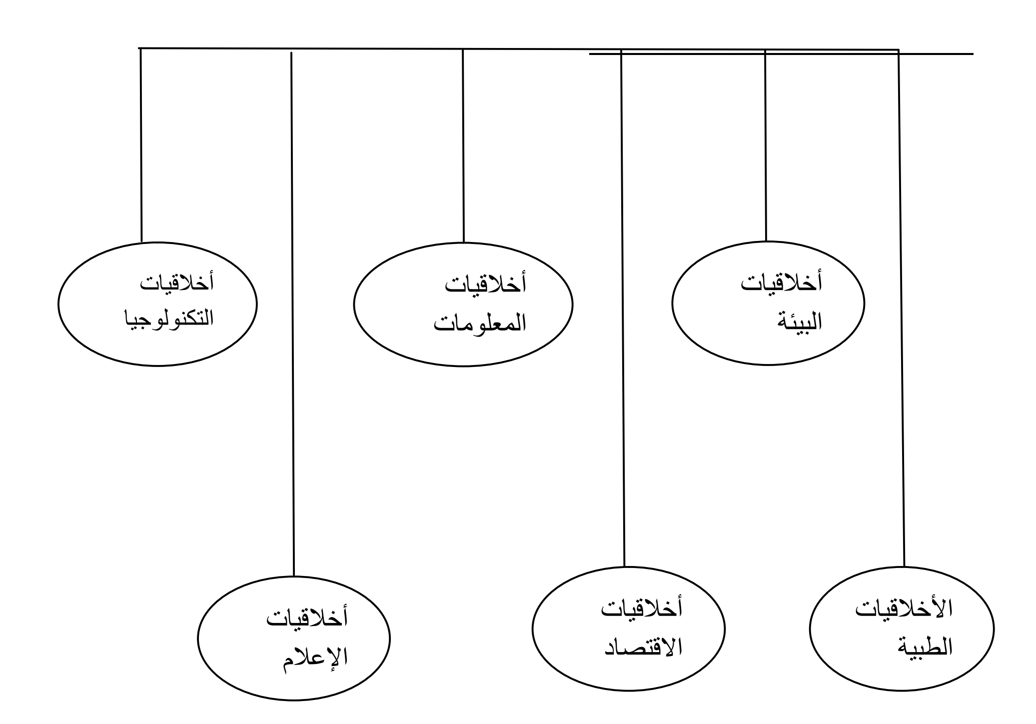
من الممكن بالنسبة لأخلاقيات البيئة حل المشاكل البيئية وتجاوز الأزمات التي يعاني منها الإنسان بسبب تدهور الأنظمة البيئية بالاعتماد على أخلاقيات جديدة لا تنحصر في الدفاع عن حق الإنسان في العيش والبقاء، وإدماج باقي الكائنات الأخرى والتشديد على منح هذه الكائنات حقوقا واعتبارات أخلاقية من خلال إسقاط تلك المعايير الأخلاقية المتمركزة حول البشر.

إن البداية الفعلية لأخلاقيات البيئة كانت مع المفكر الأمريكي المتخصص في الحياة البرية "ألدو ليوبولد" الذي لفت الانتباه إلى ضرورة أن يشمل الاعتبار

الأخلاقي باقي مكونات المجال الحيوي وليس الإنسان وحده. فهو بإدانته لموقف الاستخفاف الذي تتخذه المجتمعات الحديثة تجاه الطبيعة باعتبارها مجموعة من الأشياء للإنسان كامل الحرية في تملكها والتصرف فيها، يدعو إلى أخلاقيات جديدة تدمج باقي المكونات البيئية في الاعتبارات الأخلاقية للإنسان.

جدول رقم (1)

فروع الأخلاقيات التطبيقية



الفصل السابع

الأخلاقيات التطبيقية والفلسفة الأخلاقية

يعتبر بيان التمييز والاختلاف في العلاقة بين "الفلسفة الأخلاقية" و"الأخلاقيات التطبيقية" قضية معاصرة ؛ خاصة أن "الأخلاقيات التطبيقية" لم تظهر إلا أواخر الستينات من القرن الماضي مع انبثاق حقول معرفية جديدة تطرح تساؤلات أخلاقية غير مسبوقة، وقد أوردت "جاكلين روس" في كتابها "الفكر الأخلاقي الجديد" خمسة ميادين بارزة للأخلاقيات التطبيقية، ركزت بشكل كبير على "أخلاقيات الطب والبيولوجيا"، وأوردت الميادين الأربعة المتبقية بالتتابع حسب درجة أهميتها وهى: "أخلاقيات البيئة" و"أخلاقيات الأعمال" و"أخلاقيات وسائل الإعلام" و"أخلاقيات الممارسة السياسية ."

والسؤال الاساسي ما هي أولا الشروط التي أدت إلى تطور هذه الميادين وإلى ظهور هذه التساؤلات الأخلاقية الجديدة؟ لقد كانت الفلسفة الأخلاقية الأمريكية والإنجليزية خلال العقود الأولى من القرن الماضي، تهيمن عليها قضايا ما وراء الأخلاق MétaÉthique بتأثير من الفلسفة الوضعية والتحليلية. وفي مستهل الستينات، تدخلت مجموعة من العوامل لتغيير هذا الوضع: ارتبط هذا الاهتمام الأخلاقي الجديد خصوصا بتطور العلوم والتقنيات، سواء من جهة ما تحققه من مصالح وخدمات على رأسها تحسّن شروط العيش من صحة وتغذية وسكن ومواصلات، أو من جهة ما تحمله من مخاطر تهدد الأمن والحياة البشريين.

وقد ارتبط جانب من هذا الفكر الأخلاقي الجديد كما يخبرنا عمر بوفتاس بحالات محدّدة من الحياة اليومية المعاصرة، حيث تمحورت أبرز الإشكاليات الأخلاقية حول تحليل ومعالجة حالات واقعية ملموسة وغير مسبوقة تحصل داخل المستشفيات ومختبرات تجارب الطب والبيولوجيا، أو المقاولات في علاقتها باستغلال الموارد الطبيعية وتلويث البيئة، أو الهيئات الحكومية وعلاقتها بالفضائح

السياسية والأخلاقية، وقضايا الرأي العام التي تثيرها مختلف وسائل الإعلام... الخ. ومثل هذه القضايا والمشاكل تتطلب معالجة متعددة التخصصات، وفي هذا الإطار تم اجتذاب خبراء الأخلاقيات والفلاسفة وعلماء الدين كي يقدموا آراءهم وتحليلاتهم وتوضيحاتهم حول الرهانات المطروحة.

ويمكن أن نحدد أهم خصائص الأخلاقيات التطبيقية على النحو التالي:

1. أنها تمثل واقع عملي وثقافي جديد تعيشه المجتمعات الغربية.

2. وهى تشكل قواعد جديدة لتوجيه الممارسة داخل مختلف الميادين العلمية والعملية في المجتمعات المعاصرة.

3. وهي قواعد عملية وليست نظرية، ورغم ذلك فهي تقوم على مفاهيم أخلاقية كلاسيكية مثل مفهوم الحق ومفهوم المسؤولية ومفهوم الواجب ومفهوم الكرامة... الخ،

4. هي أيضا قواعد براجماتية، لا يراعى فيها الصدق والكذب أو الخطأ والصواب أو حتى الخير والشر، بل تراعى فيها الصلاحية.

5. أنها قواعد علمانية، فهي لا تستمد من الدين، بل غرضها تنظيم الحياة العملية. 6. هي أخيرا قواعد تداولية توافقية .

7. غالبا ما يتم تداول مثل هذه القضايا داخل ما يعرف بـ"لجان الأخلاقيات Comitésd'éthique"، وهي هيئات جديدة أفرزتها المعضلات والمشاكل التي خلفتها نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي في ميادين متعددة ومختلفة، ويتكون أعضاؤها من ممثلي التخصصات المعنية مباشرة بتلك المشاكل(*).

أولاً: البيوتيقا وعلاقتها مع مجالات المعرفة المعاصرة المختلفة

1 . البيوإتيقا والقانون:

وقد حققت الأخلاقيات الطبية والبيولوجية خطوة هامة حين اتخذت طابعا أكثر إلزامية لما أصبحت ترتبط أكثر فأكثر بالقانون، حيث يتجلى الارتباط القائم بين البيوإتيقا والقانون؟

لقد عرف العقدين الأخيرين من القرن العشرين، بسبب تزايد المشاكل الأخلاقية التي يطرحها المجال الطبي/البيولوجي، وبسبب الفراغ القانوني الحاصل في هذا المجال، سعيا حقيقيا للانتقال من الأخلاق إلى القانون؛ ولقد أدى ذلك بالتالي إلى تطور القضايا البيوإتيقية، وإلى تطور القانون بدوره من جهة ثانية.

أن الفكر الأخلاقي الجديد هو أيضا فكر قانوني جديد، وأن "العودة إلى الأخلاق"، في المجال الطبي/البيولوجي، صاحبتها "عودة إلى القانون"، وقد تم تتويج "الانتقال من الأخلاق إلى القانون"، بإنشاء مبحث قانوني جديد يهتم بتنظيم القضايا المستجدة في ميادين الطب والبيولوجيا والصحة، وقد أطلق عليه اسم: "القانون الطبي/ البيولوجي Biodroit = BioLaw"، وهو يختلف عما يعرف بالطب الشرعي، فإذا كان القضاء والعدالة يستعينان بالخبرة الطبية لحل مشكلات قانونية في إطار "الطب الشرعي"، فإنه –على خلاف ذلك- يستعين الطب والبيولوجيا، في إطار "القانون الطبي/البيولوجي"، بالقانون لتسوية معضلات أخلاقية تثيرها الممارسة الطبية/البيولوجية.

تطرح الأخلاق الطبية الحيوية إشكالية كبيرة يمكن تشخيصها بالتساؤلات التالية: هل البيوتيقا عودة إلى الأخلاق أم عودة إلى القانون؟ ويبين الوقوف على نشأة وتطور وحركية البيوتيقا أن الأمر يتعلق بتداخل بين الأخلاق والقانون أو بانتقال من الأخلاق إلى القانون أو بتحويل تدريجي للمعايير الأخلاقية إلى قواعد قانونية، إلا أن عملية تقنين المجال الطبي/البيولوجي ترتبط بحركة حقوق الإنسان؛ التي ترتبط بدورها بالحقوق الطبيعية للإنسان المتمثلة –أساسا– في تلبية مطالبه الأساسية التي يمكن إجمالها في التغذية والصحة والأمن والتكاثر وتوفر البيئة الملائمة.

بناء على هذا الارتباط الذي بدأ يقوى بالتدريج، بين الأخلاق والقانون، وبالموازاة مع سيادة مبدأ "الاستقلال الذاتي للفرد" وترجمته قانونيا على المستوى التشريعي والتنفيذي والقضائي، ظهر عند الأمريكيين ما يعرف بـ: أخلاقيات المرافعة، وذلك بفعل تضاعف أشكال التقنين التي تجمع بين إقرار القانون واحترام أخلاقيات الطب والبيولوجيا، كانت الولايات المتحدة الأمريكية سباقة إلى ضبط الممارسات الطبية/البيولوجية ضبطا قانونيا في اتجاه ما يخدم مصلحة المرضى ويدعم حقوق الإنسان، وبالتالي إلى تحويل بعض أخلاقيات الطب والبيولوجيا إلى قوانين سارية المفعول.

يتميز النموذج الفرنسي بريادته على المستوى الأوروبي وبمحاولته، منذ البداية، توجيه النقد للنموذج الأمريكي، تم إصدار ما يعرف بـ: "قوانين البيوإتيقا = Les lois de la bioéthique "، وهي قوانين أساسية صوت عليها البرلمان الفرنسي، بعد نقاش بدأ منذ نوفمبر 1992 واستمر إلى غاية يونيو1994، وتفتخر فرنسا بكونها أول دولة أوروبية تتوفر على إطار تشريعي خاص بالبيوتيقا يضمن مرورها بشكل فعلي من الأخلاق إلى القانون، مما يصب في اتجاه تأكيد تشبثها العملي بحقوق الإنسان.

إذا ركزنا على ما هو أساسي في هذه القوانين البيوتيقية الفرنسية فيما يرى بوفتاس، فسنجد أنها تؤكد على حقوق الإنسان البيولوجية وضرورة احترام الإنسان بشكل عام وجسمه بشكل خاص، إن هذه القوانين تحظر التصرف في الجسم الإنساني: فلا أحد يحق له أن يتصرف في جسم غيره سواء في حياته أو بعد مماته إلا بموافقته، كما يمنع في نفس الإطار الاتجار في الجسم الإنساني حتى من طرف صاحبه، وهذا ما يفسر إقرار السلطات الفرنسية اعتماد المواطنين على"بطاقة المتبرع"؛ في الفصل 16 من هذا القانون نقرأ: "إن القانون يعطي الأولوية للشخص الإنساني، ويمنع أي نوع من أنواع النيل من كرامته، ويضمن احترام الكائن الإنساني منذ بداية حياته". في البند الأول من هذا الفصل: "لكل واحد الحق في أن يحترم جسمه: إن الجسم الإنسان مصون ويمنع انتهاكه، ولا

يمكن لأعضاء ومنتجات الجسم الإنساني أن تورث. "أما في البند الثاني فنقرأ: "يمكن للقاضي أن يتخذ كل الإجراءات اللازمة لمنع أو توقيف أي اعتداء محظور على الجسم الإنساني، أية تصرفات محظورة تتعلق بأعضاء أو منتجات هذا الأخير. وفي البند الثالث من نفس الفصل: "لا يمكن النيل من وحدة الجسم الإنساني إلا في حالة الضرورة العلاجية الخاصة بالشخص.

إن نشأة الأخلاق الطبية الحيوية ارتبطت بعملية تقنين محلية ودولية، وقد انتدبت هيئات جديدة من أجل اقتراح القوانين الملائمة للمجال الطبي/البيولوجي، وهي ما يعرف بـ: "اللجان الأخلاقيةComitésd'éthique".

يمكن اعتبار اللجان الأخلاقية مؤسسات جديدة أو أدوات تشريعية جديدة تعرف نموا وتزايدا في العالم أجمع، وقد نشأت استجابة لأمور عدة أهمها:

-مطالبة الباحثين والسياسيين بضرورة تحمل المسؤولية تجاه ما يطرحه التقدم التكنولوجي، في المجال الطبي/ البيولوجي، من مشاكل أخلاقية تمس كرامة الإنسان وتهدده في وجوده ومستقبله.

- الوعي بضرورة إقامة جسر تواصل بين العلم التجريبي الموضوعي من جهة، وبين مختلف المظاهر الرمزية للعالم التي تنتجها الأخلاق والأديان والفلسفات والآداب من جهة ثانية.

- الحاجة إلى مراقبة وفحص دقيقين ينظمان ممارسات العاملين في ميادين علوم الحياة والطب والصحة، وتنقسم إلى نوعين أساسيين حسب ميادين الممارسة التي ترتبط بها وهي: "لجان أخلاقيات البحث العلمي" و"لجان أخلاقيات الطب العيادي يتمثل العمل الأساسي الذي تقوم به لجان أخلاقيات البحث العلمي في مراجعة مسألة الموافقة الواعية وسرية المعلومات الخاصة بالمرضى أو من تجرى عليهم التجارب.

لقد عرفت اللجان الأخلاقية تطورا كبيرا منذ نشأتها في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الستينيات من القرن الماضي، فقد بدأت على شكل لجينات أخلاقية تعالج مشاكل أخلاقية محددة كالإجهاض وتحديد النسل، لتنتقل إلى مرحلة اللجان الأخلاقية المحلية التي تراقب تصرفات الأطباء والباحثين داخل المستشفيات، وبعد ذلك انتقلت إلى مرحلة اللجان الأخلاقية الوطنية التي تراقب أعمال الأطباء والباحثين على مستوى الدولة ككل، وقد انتشرت اللجان الأخلاقية الوطنية في الدول المصنعة بشكل خاص، ولذلك تعتبر فرنسا أول دولة تتوفر على جهاز دائم أسس سنة1988 تحت اسم: "اللجنة الوطنية الاستشارية لأخلاقيات علوم الحياة والصحة، ويتم حاليا إحصاء ما يفوق ثلاثين لجنة أخلاقية وطنية، منتشرة في جميع بقاع العالم بما فيها أوروبا الشرقية وإفريقيا، ويختلف أعضاء هذه اللجان ومدى صلاحياتها من بلد إلى آخر، كما تلتقي كلها في كون سلطتها رمزية لا إلزامية؛ ونجد - إلى جانب هذه اللجان الأخلاقية الوطنية- لجانا أخرى أكثر خصوصية، تعالج قضايا محددة مثل "الإنجاب الاصطناعي" و"الاستنساخ" و"زرع الأعضاء" و"الموت الرحيم"...الخ، ويطلق عليها اسم "اللجان المرحلية"، ورغم الطابع الخصوصي لهذه اللجان المرحلية، فقد كان لها دور كبير في تقوية الاهتمام العالمي بالمشاكل الأخلاقية والقانونية التي يطرحها المجال الطبي/البيولوجي.

منذ أواخر الثمانينات من القرن الماضي، نما الاهتمام العالمي بالمشاكل الأخلاقية والقانونية المطروحة في ميادين الطب والبيولوجيا والصحة، وبدأ المهتمون يفكرون في دمج اللجان الأخلاقية الوطنية في إطار أوسع: إما تحت رعاية "المجلس الأوروبي" أو في إطار "المجلس الخاص بالمنظمات الدولية للعلوم الطبية"، معنى ذلك أنه قد تم الانتقال إلى مرحلة ثالثة هي مرحلة اللجان الأخلاقية الدولية.

يتبين مما سبق أن الانشغال العالمي بأخلاقيات الطب والبيولوجيا ليس وليد اليوم، بل الشيء الجديد هو سعي المهتمين بالمسألة لإيجاد إطار يدرس القضايا

والمشاكل والآراء، ويركب ويوفق بين مختلف المعايير والضوابط الأخلاقية والقواعد القانونية التي يعدّها خبراء مختصون في القضايا القانونية والاقتصادية والأخلاقية المرتبطة بميادين الطب والبيولوجيا والصحة، وغالبا ما يكون هؤلاء المختصين إما أعضاء أو لهم ارتباط باللجان الأخلاقية. ولجت منظمة اليونسكو هذا الميدان، ولذلك أسست، في سبتمبر 1993 "اللجنة الدولية للبيوتيقا = Le comité international de bioéthique"، وقد أسندت لهذه اللجنة مهمة تشجيع التعاون والتضامن العالمي في إطار الأبحاث التي تتعلق بالإنسانية كجنس، وبشكل خاص الأبحاث المتعلقة بـ: "المحدد الوراثي للإنسان".

إن الأخلاق ليست مجرد قضايا معيارية مرتبطة بالضمير، بل أصبحت ضوابط اجتماعية وحتى دولية - ذات طابع إلزامي- تملك قوة القانون، وذلك هو ما يقصده الباحثون حين يتكلمون عن: "الانتقال من الأخلاق إلى القانون" أي أن الأخلاق تم إخراجها من دائرة ضمائر الأفراد إلى دائرة المؤسسات الاجتماعية المختصة،

2 – **البيوتيقا والدين:**

كانت النشأة الرسمية للأخلاقيات الطبية الحيوية سنة 1971، إلا أن الفكر البيوتيقي قد عرف بدايته الفعلية خلال الستينات من القرن الماضي، وخاصة بعد الفضائح التي عرفها ميدان الطب والبيولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي نشر هنري بيتشر أهمها في: "أبحاث أخلاقية/طبية"، وقد مرت علاقة البيوتيقا بالدين بثلاثة مراحل أساسية:

- تمتد المرحلة الأولى من أواخر الستينات إلى أواسط السبعينات من القرن العشرين، وفي هذه الفترة بدأ الانفصال عن الأخلاق الطبية الكلاسيكية التي كانت تحت هيمنة رجال الدين المسيحي والكاثوليكيين منهم بشكل خاص، وقد كان هؤلاء هم الذين يتكلمون باسم الأخلاق، وقد يكون ذلك من الدوافع الأساسية التي جعلت البروتستانت في طليعة من صنع الحدث البيوتيقي، وعلى رأس هؤلاء

جوزيف فليتشر Joseph Fletcher، وبول رامسي Paul Ramsay، وجيمس تشيلدرس James Childress، إلا أن الكاثوليكيين بدورهم، لم ينتظروا طويلا كي ينخرطوا في المشروع البيوتيقي، وقد انضم رجال الدين اليهودي بدورهم إلى قافلة المهتمين بالقضايا البيوتيقية، وعلى رأسهم إيمانويل جاكوبوفيتش I. Jakobovitz وفريد روسنر F.Rosner؛ وبذلك كان المجال المعرفي الأساسي الذي شكل مرجعا للجمعيات الأخلاقية الأولى كان هو الدين وليس الفلسفة أو القانون.

إلا أن كون أغلب هؤلاء المفكرين والعلماء من البروتستانت يفسر كيف سيتحوّل الفكر البيوتيقي، في وقت قصير لا يتعدى العقد الواحد، من فكر أخلاقي لاهوتي إلى فكر أخلاقي جديد يرفض الوصاية الدينية والطابع الإطلاقي للفكر الأخلاقي الديني المسيحي.

- تمتد المرحلة الثانية من أواسط السبعينات إلى نهاية الثمانينات من القرن الماضي، وتتميز العلاقة بين الأخلاق الطبية الحيوية والدين في هذه المرحلة بتراجع الخطاب الديني مع مجيء الفلاسفة ورجال القانون بكثافة إلى الميدان البيوتيقي، وتزايد أعداد اللجان الأخلاقية والبيوتيقية وقد شهدت هذه المرحلة حدثا هاما على المستوى الأوروبي حيث أسست فرنسا سنة 1983 لجنتها الأخلاقية الوطنية والتي تؤكد بدورها على الطابع العلماني اللائكي للأخلاق الطبية الحيوية.

من جهة أخرى، تم استبدال مبادئ الإحسان والتعاطف مع المريض بمبادئ أخرى على رأسها مبدأ الاستقلال الذاتي وحق المريض في تقرير مصيره بنفسه، واستبدلت النزعة الإنسانية الدينية بنزعة حقوق الإنسان، كما بدأ التفكير عمليا في تحويل الأخلاقيات الطبية والبيولوجية أو المبادئ الأخلاقية التي تحرك العاملين في الميدان الطبي/البيولوجي، إلى تشريعات قانونية، تنظم هذا المجال،

- تمتد المرحلة الثالثة من أواخر الثمانينات من القرن الماضي حتى الآن، وتتميز علاقة الأخلاق الطبية الحيوية بالدين في هذه المرحلة بالرجوع إلى

القضايا الدينية بقوة، وذلك تحت ضغط الاهتمامات الاقتصادية التي أصبحت تشغل بال العاملين في المجال الطبي/البيولوجي، والطابع المادي الذي طغى على العلاقة بين الطبيب والمريض، بالإضافة إلى تزايد اهتمام علماء الدين بالقضايا البيوتيقية والمعضلات التي نتجت عن الثورات الأخيرة في ميادين الإنجاب الاصطناعي والهندسة الوراثية وزراعة الأعضاء، وهكذا طال النقاش الديني قضايا أطفال الأنابيب وبنوك المني والبويضات والمشائج والاتجار بالأرحام والأجنة، وزراعة الأعضاء والتبرع بها أو بيعها، وتمديد الحياة بشكل اصطناعي، والاستنساخ والعلاج الجيني والطب التنبئي ؛ وقد شارك علماء الإسلام بدورهم في هذا النقاش، وقد تمثل ذلك في الندوات التي تقام حول هذه القضايا، كما أنشأت لهذا الغرض تجمعات فقهية تشبه، إلى حد ما، اللجان الأخلاقية التي انتشرت في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، وخاصة على مستوى تشكيلها، فهي لا تتشكل من الفقهاء المتخصصين في الشريعة الإسلامية فحسب، بل أيضاً من الأطباء وعلماء البيولوجيا وعلماء النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون وغيرهم.

3 - البيوتيقا والفلسفة:

كان للفلاسفة دور كبير في نشأة الأخلاق الطبية الحيوية وتطورها، فبوتر وهيليجرز اللذين يرجع إليهما الفضل في نحت مصطلح "بيوتيقا" ورسم المسار العام للفكر البيوتيقي، إن لم يكونا فيلسوفين بالمعنى الرسمي للكلمة، فإن ميولاتهما الفلسفية تتجلى واضحة في كتاباتهما، كما لا يمكن إغفال الدور الكبير الذي قام به بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم دانيال كالاهان Daniel Callahan، في إضفاء الطابع العلماني على البيوتيقا وفصلها بالتالي عن الأخلاق الطبية الكلاسيكية التي كانت غارقة في اللاهوت المسيحي، فكالاهان هو الذي أسس مركز هاستينجز الذي اهتم بنشر الفكر البيوتيقي والتعريف به، وكان من أهم إنجازاته تأسيس المجلة الناطقة باسم الأخلاق الطبية الحيوية والمشاركة في تأليف أول موسوعة بيوتيقية.

إضافة إلى كالاهان، نجد الفيلسوف الألماني الشهير هانس يوناس Hans Jonas الذي ساهم بأفكاره في عالمية الفكر البيوتيقي، وفي التأكيد على طابعة الشمولي، وذلك من خلال ربطه بأخلاقيات البيئة من جهة، ومن خلال إغناء وتطوير أحد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها الفكر البيوتيقي وهو مفهوم المسؤولية من جهة ثانية، بالإضافة إلى تنبيهه إلى خطورة الأبحاث الطبية/البيولوجية بشكل خاص والأبحاث والتجارب العلمية بشكل عام، ليس على حاضر الإنسانية فحسب، بل وعلى مستقبلها أيضا.

والسؤال: هل ستظل الأخلاق مرتبطة بالفلسفة وجزءا من علومها، أم أنها ستنفصل كعلم جديد مستقل؟ خاصة وأن هناك مؤشرات قوية تدل على ذلك أهمها التمييز الذي نجده حاليا في الدراسات الأخلاقية بين الأخلاق "Morale" والإتيقا "Ethique" وتزايد استعمال الإتيقا المصطلح الثاني على حساب الأول، بالإضافة إلى حلول عالم الأخلاق معل فيلسوف الأخلاق.

يحاول أقطاب الفكر البيوتيقي أن يؤكدوا على الطابع العلمي والعملي والواقعي له، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور توجهات أو تيارات أخلاقية فلسفية، أهمها التيار المبدئي Principisme، وتيار الإفتاء Casuistique، والتيار الذي يركز على دراسة الحالات، والتيار النسوي؛ هذا بالإضافة إلى أن تأكيد علماء الأخلاق الطبية الحيوية على الطابع الواقعي والعملي لهذا الفكر الجديد، ذو صلة واضحة بالفلسفة البراغماتية.

من أبرز أشكال الارتباط القائم بين الفلسفة والأخلاق الطبية الحيوية، نجد مساهمة الفكر البيوتيقي في إبداع الكثير من المفاهيم الجديدة، فإلى جانب المفهوم المركزي وهو البيوتيقا، نجد مفاهيم أخرى مثل مفهوم البيو/قانون Biodroit =، "الفكر القانوني الخاص بقضايا الطب والبيولوجيا والصحة". ومفهوم العلم التقني =Technoscience .

للفكر البيوتيقي دور في تجديد وإغناء مضامين بعض المفاهيم والمصطلحات القديمة، وعلى رأس هذه المفاهيم نجد مفاهيم أخلاقية أساسية مثل مفهوم الحق والواجب والمسؤولية والإحسان، ومفاهيم أخرى ذات ارتباط بعلاقة الطبيب بالمريض مثل مفهوم الموت الرحيم والإنجاب الاصطناعي والتوالد اللاجنسي والجسدي ومفهوم تحسين النسل، ويعتبر مفهوم "حقوق الإنسان" من أهم المفاهيم التي تم إغناؤها في هذا الإطار، حيث توجه الاهتمام إلى مدى احترام هذه الحقوق في ميادين الطب والبيولوجيا والصحة،وهكذا تبلور مفهوم حقوق المرضى والأجنة الأشخاص الذين تجرى عليهم التجارب، بالإضافة إلى حقوق الأجيال الإنسانية القادمة، وعلى رأسها حق الحفاظ على هويتها و تنوعها، هذا الحق الذي يتعرض حاليا للانتهاك، وخاصة في إطار التصرف في الجينات الحاصل في مجال الهندسة الوراثية وما يصاحب ذلك من تفكير في استنساخ الإنسان.

إن أهم أثر تركته البيوتيقا على الفكر الفلسفي، هو مساهمتها في تحقيق حلم يراود بعض الفلاسفة، وهو انتقال هذا الفكر من النخب والجامعات لكي تهتم به الفئات العريضة للمجتمع: ومن جهة أخرى، فإن الفكر البيوتيقي، على خلاف الفكر الفلسفي السابق، لا يرتبط برموز معينة، ولا حتى بمجال معرفي معين، فكل التخصصات، بل وكل الفئات الاجتماعية تشارك في مناقشة القضايا البيوتيقية، وليس الأطباء وحدهم ولا البيولوجيين وحدهم.

تدين الفلسفة للبيوتيقا في إخراجها من حالة العقم والاجترار التي أصابتها في العقود الأخيرة، وذلك بما أتاحه الفكر البيوتيقي من مناقشة عميقة لقضايا فلسفية أصيلة ترتبط بالذات والشخص والحياة والموت والوجود والمصير والعلاقة مع الآخر...الخ، وذلك في وسط جميع الفئات الاجتماعية وليس وسط الاختصاصيين وحدهم.

ثانيا الفلسفة الأخلاقية والأخلاق الطبية الحيوية

الأخلاق الطبية الحيوية هي أحد أشكال الأخلاقيات التطبيقية التى تعكس علاقة معقدة وجدلية مع النظرية الفلسفية. فمن ناحية، نجد أن أغلب الباحثين والمؤلفين فى هذا الحقل المعرفى البينى هم من الفلاسفة الذين يعتقدون أن اسهاماتهم الخاصة بهذا الحقل تكمن فى تطبيق المناهج الفلسفية بوضوح، والتى تتضمن أنماطاً متنوعة من النظرية الأخلاقية، على المشكلات العملية المتمخضة عن البحث البيوطبى، الطب الاكلينكى، والصحة العامة.

وفقاً لفلاسفة أمثال ك. فولنيد Fullinwider وى. كيملنكا Will Kymlickaيمكن للأخلاقيات الطبية البيولوجية بل ويجب عليها أن يكون شكل من التأمل الأخلاقى بعيداً عن أى تعويل على نظرية أخلاقية تحلق عالياً.

ويهتم جون أراس فى دراسته النظرية والأخلاق الطبية البيولوجية بدور النظرية الفلسفية فى الأخلاقيات العملية بصفة عامة وفى الأخلاقيات الطبية البيولوجية بصفة خاصة.

إن التحديد الدقيق لطبيعة العلاقة بين الأخلاقيات البيولوجية والنظرية الأخلاقية أمر معقد بسبب غياب تعريف مقبول لل"النظرية الأخلاقية". على الرغم من أن الفلاسفة لديهم وعى تام بأهمية المشاركة فى التنظير الأخلاقى منذ الأغريق القدماء، إلا أنهم لم يهتموا كثيراً بالتفكير فيما الذى يجعل أنماطاً معينة من التأمل الأخلاقى تكون نظرية. لذلك عندما نبحث فى طبيعة العلاقة بين الأخلاقيات الطبية البيولوجية والنظرية الخلقية أو السياسية، سوف يتضح لنا أن موضوع التعامل بينهما سواء عرفنا " النظرية" على نحو ضيق- من حيث تقييدها فى نطاق محدود من الأمثلة البرجماتية: مثل التأويلات التقليدية أو المعاصرة للمذهب النفعى أو المذهب الكانطى- أو عرفناهاعلى نحو أكثر اتساعاً بحيث تشمل أشكال مختلفة وعديدة من التأمل الخلقى، مثل: انتقادات النسوية لتقنيات الإنجاب، أخلاقيات الفضيلة، أو التفسيرات المفاهيمية والمعيارية المتنوعة للإكراه

و الاستغلال الموجود فى البحث البيوطبى. إن تعريفنا الأوسع لـ " النظرية"، والأكثر شمولاً سوف يشكل إدعاءً بوجوب أن تلعب النظرية دوراً هاماً فى الأخلاقيات البيولوجية.

إن الأخلاقيات البيولوجية الطبية كما سنعرف ليست بالمجال المتناغم، حيث أنها تشمل تنويعة من الأنشطة المتداخلة. بعضها ربما يكون أكثر مرونة من البعض الأخر فيما يتعلق بنشر النظرية الفلسفية. توجد أولاً، الأخلاقيات البيولوجية الاكلينكية ، التى تساهم فى نشر المفاهيم، القيم، والمناهج البيوأخلاقية داخل المستشفى أو العيادة. إن الهدف من هذه الأخلاقيات هو المراجعة الأخلاقية ، وذلك عندما يكون هناك حالة من القلق أو الارتباك عند الأطباء، طاقم التمريض، المرضى أو أفراد عائلتهم تستدعى وجود الأخلاقى للمساعدة فى حل فعلى للحالة.

توجد ثانياً، أخلاقيات طبية بيولوجية موجهة- سياسياً. على النقيض من الأخلاقى الاكلينيكى، الذى يهتم بمصير المريض الفرد، نجد الأخلاقى البيولوجى هو فى الأساس محلل سياسى يتم استدعاءه للمساعدة فى صياغة السياسات التى سوف تؤثر فى اعداد غفيرة من البشر. مثل هذه المناقشات السياسية يمكن أن تشغل مكاناً على مستوى المستشفيات كل على حدة أو الأنظمة الصحية، إن ميزة هذه السياسات المتنافسة كما يخبرنا جون أراس أنها تقضى على الأنظمة الطبية العبثية حيث إن العبث الطبى، وعدم الالتزام بالنظام، لا يمكن أن يكون لهما مكاناً، فى حين تساعد الأنظمة الأخرى الموجودة فى دول وهيئات قومية متنوعة فى صياغة سياسة عن موضوعات مثل الاستنساخ، الرعاية الصحية، نقل الأعضاء، أو الانتحار المعان عليه.

أخيراً، وعلى الطرف الأخر من سلسلة الممارسة- النظرية، توجد الأخلاقيات الطبية البيولوجية كبحث نظرى دوؤب عن الحقيقة، حيث نجد الأكاديمى الأخلاقي على العكس من الأخلاقى الاكلينكى غير مقيد بقيود الزمن، العرف

الطبى، القانون، أو الحاجة إلى الوصول لقرار نهائى. يقوم بدور المحلل السياسى.

على الرغم من وجود ثلاثة أنماط مختلفة من الأنشطة التى يمكن أن تندرج جميعها تحت عنوان عام " الأخلاقيات الطبية البيولوجية"، إلا أنه يجب أن ندرك أن كل هذه العناصر المكونة للأخلاقيات البيولوجية تؤثر على بعضها البعض- على سبيل المثال، النظرية البيوأخلاقية يمكن أن تؤثر على التفكير فى الأوضاع السياسية، والممارسة الاكلينيكية يمكن أيضاً أن تحث الباحث الضليع فى الجانب النظرى على إعادة فحص بعض افتراضاته الأساسية.

بدء عصر الاخلاقيات التطبيقية فى اوائل عام 1970، وكان من الطبيعى أن يعتقد الفلاسفة وأساتذة الاخلاقيات الدينية أن دورهم لم يعد يقتصر على العمل التقليدى، مثل تقديم تعريفات لمصطلحات مثل الخير والشر Hare 1952، خير مثال على هذا هو نظرية جون رولز John Rawls عن العدالة 1971، أن النظرية الاخلاقية والسياسية يجب أن تدفع الجدل عبر سلسلة واسعة من الميادين العملية، تتضمن الممارسة الطبية، التجريب على البشر، الأعمال الحرة ، البيئة، الصحافة، القانون والسياسة.

يعتقد هؤلاء الفلاسفة أن مهارتهم فى النقد المنطقى، وخبراتهم الخاصة كفلاسفة يجب أن تتجاوز حدود المعرفة بالنظرية الأخلاقية إلى القدرة على تطبيقها على المشكلات العملية، مثل: السلطة الأبوية فى علاقة الطبيب / المريض والوصول إلى الرعاية الصحية. أخيرا، ضرورة وضع تصور أو نموذج خاص عن التنظير الأخلاقى، والذى يكون محكم ومتسع للأحكام المؤلفة من واحد أو اثنين من المبادئ مثل الأمر الأخلاقى الكانطى Kant's categorical imperative .

هكذا بدأ ما يسمى الوجه الإيجابى للأخلاقيات التطبيقية، حيث حاول الفلاسفة معالجة كل ضروب المشكلات بمساعدة نظرية خلقية وسياسية. هذه

الثقة فى انتشار النظرية الأخلاقية حث المؤلفين على وضع نصوص وادبيات الاخلاقيات البيولوجية فى مقدمة مؤلفاتهم الخاصة بالمشكلات أو الفرضيات الخلقية ، كما وضعوا فى مؤلفاتهم أجزاء الزامية عن مذهب التساوق المنطقى consequentialism ، وعلم الواجبات الأخلاقية ، الحقوق، القانون الطبيعى.... الخ. الأمثلة النموذجية على هذه النزعة قد تتضمن المقاربات النفعية لكلاً من جوزيف فليتشر Joseph Fletcher، وبيتر سنجر Peter singer التى تشمل السلسلة الكاملة الخاصة بالقضايا البيوأخلاقية، والحجة الكانطية التى لقت قبولاً من قبل آلان دونجان Alan Donagan، ونقد تريستام انجلهارد Tristeam Engelhardt لإعادة توزيع الرعاية الصحية على أساس المقدمات الليبرالية المستعارة من روبرت نوزيك Robert Nozick.

إن القضايا النظرية موجودة فى كل مكان فى الأخلاقيات الطبية البيولوجية ، معظم الحجج الأخلاقية التى نستشهد بها ربما تكون ضمنية لكنها تنتهى بنا إلى نظرية أخلاقية أو أخرى. نحن في معظم الأحيان، نعد هذه الأليات الأخلاقية بشكل جيد، مما يدل على أننا نسير فى الدرب بمفردنا دون الحاجة إلى أى نظرية من أى نمط، لكن أحياناً لا يكون الأمر كذلك ، وهنا تكون الفرصة سانحة لطلب تبرير خلقى من مستوى أعلى. أحيانا تكون المشكلة فلسفية بشكل لا يمكن تجاهله، مثل الجدل حول الإجهاض، استنساخ واستخدام الخلايا الجذعية البشرية. مثل هذه القضايا الخلافية يتمخض عنها تساؤلات ميتافزيقية لا يمكن تجنبها عن الأوضاع الأخلاقية للأجنة البشرية قبل وبعد ثلاثة أشهر. لو شاءنا أن نرى ما يتصل بمحادثتنا. ولمثل هذه النظريات من الممكن بل وكثيراً ما تتناقض مع بعضها البعض، وعندما يحدث ذلك، ربما نحتاج إلى الصعود إلى مستوى أعلى هو الذى تقدمه نظرية خلقية أكثر شمولاً. لذلك جادل سدجويك sidgwick بقوة من أجل تفضيل المذهب النفعى على أساس أن نظرياته قد تساعدنا على حل التناقضات بين التزامات الضمير المألوفة، مثل واجب الالتزام بالوعد وواجب انقاذ

الغريب الذى يتعرض لخطر مميت، وبين المبادئ الاخلاقية للوعى العام التى لا يمكن أن تحلها بناء على ما لديها.

فى مواجهة التساؤلات التى يثرها الظلم والتفاوت فى الصحة، سوف تسعى الأخلاقيات الطبية البيولوجية بشكل طبيعى إلى التماس هادى لها فى النظريات المعاصرة المتنوعة عن العدالة، وكل شخص يجب عليه الامتثال للقوانين القائمة على مبادئ اللبيرالية عن المساواة، ووضع خطة رسمية عادلة عن المطالب الاجتماعية الاساسية.

المشكلة الأخيرة فى الاحتكام إلى النظرية الفلسفية العالية المشار إليها هنا هى أنها تنطبق فقط على ما هو أدنى من النظرية ذات بنية vault- like التى تضم عدد قليل من المبادئ، مثل الأمر الأخلاقى الكانطى أو مبدأ المنفعة. مثل هذه النظريات تميل إلى تمهيد السبيل لتوضيح مدى تعقد حياتنا الخلقية فلكى نجعل العالم آمن فنحن فى حاجة إلى مبدأ أو مبدأين. باختصار، إن أى مقاربة للأخلاقيات العملية المؤسسة على نظرية أخلاقية عالية- وخاصة فى النظريات ذات بنية، أمر لا يقع ضمن أولويات الأخلاقيات البيولوجية، خاصة عند مستوى الاستشارة الالكلنيكية وصياغة السياسة الاجتماعية.

الفصل التاسع

أخلاق الموت الرحيم(*)

الموت الرحيم Euthanasia من اليونانية ، الموت Thanatas ، الخير good أو الحسن Well فهي تعني الموت الحسن أو السهل وأيضاً الموت السعيد ويطلق عليها البعض في هذا العصر الموت بكرامة A Good death with dignity . ويشير البعض إلى معان ثلاثة يمكن ان نجدها في تعريف قاموس اكسفورد وهي: الموت السهل الهادئ، الوسائل التي تسببه، الفعل الذي يحدث موتاً هادئاً سهلاً . وتناقش فيليبا فوت philippa foot هذا التعريف الذي يكتفي فقط بتحديد طريقة الموت وان معنى الموت الرحيم يزيد عن هذه العناصر السابقة التي تصدق أيضاً على القتل العمد فأهتمام القاتل العمد بتخدير ضحيته هو مبرر زعمه ان فعله قتلاً رحيماً (ص 16 – 17) . وترى ان المقصود من فعل القتل الرحيم احداث أو اختيار للموت من اجل كرامة المريض وبالتالي فتعريف القتل الرحيم هو أنه فعل مقصود أو اختيار الموت بما لا يضر من سيموت (ص 19) ولقد اصبح الاستخدام الحديث لمصطلح القتل الرحيم يشير إلى فعل تؤدي نتائجه إلى موت الشخص الذي يعاني الالم الشديد والمرض العضال الذي لا أمل في شفائه وذلك من قبيل الرحمة به ومن قبيل مصلحته

يميز ريتشارد دوس Richard w.dos بين : القتل الرحيم الايجابي المباشر، وهو إنهاء متعمد لحياة المريض المحتضر باستخدام المخدر أو السم أو آية وسيلة أخرى وهو من الناحية الجنائية قتلاً . والقتل الرحيم السلبي غير المباشر وهو ينتج عن ايقاف العلاج الطبي أو نزع اجهزة اطالة الحياة : المحاليل وأجهزة التنفس الصناعي .

ويميز أيضاً فيما يتعلق بموافقة المريض الميئوس من شفائه بين : المريض الواعي الذي يختار الموت ويطلق على ذلك الموت الرحيم الاختياري الذي يفترض الموافقة الواعية طوعياً دون اكراه . وهناك الموت الرحيم الاجباري وهو ما

(*) مختار بسيونى: اخلاقيات المهنة، القتل بدافع الرحمة بين الاخلاق والدين ، وكالة الشرق الاوسط للطباعة والنشر، 2002.

لا يوافق عليه دوس لرفض المريض الموافقة على مثل هذا القرار . والموت الرحيم اللاخياري (اللااختياري) حيث يكون المريض غير مؤهلاً عقلياً مثل :الاطفال حديثي الولادة والمعوقين ومرضى الغيبوبة العميقة . وعلى هذا فهو يصنف القتل الرحيم إلى اربعة اقسام هي :

1- القتل الرحيم الاختياري الايجابي .

2- القتل الرحيم اللااختياري الايجابي .

3- القتل الرحيم الاختياري السلبي .

4- القتل الرحيم اللاخياري السلبي .

ويرى ان النوعين الاخيرين جزء من الممارسة الطبية وانهما مقبولان اخلاقياً (2) .

ويميز بيتر سنجر beter singer بين ثلاثة انواع من القتل الرحيم على النحو التالي :

- القتل الرحيم الاختياري الذي يتم تنفيذه بناء على رغبة المريض حيث لا يقوى على التخلص من الحياة فيطلب من شخص ما غالبا ما يكون الطبيب تنفيذ هذه المهمة حتى يستريح من الالم والمعاناة .

- القتل الرحيم الاجباري وهو قتل شخص لم يقدم موافقة على القتل ولم يطلب التخلص من الحياة رغبة في التخلص من آلامه .

- القتل الرحيم اللاخياري وذلك حين يكون المريض عاجزاً عن فهم الاختيار بين الحياة والموت مثل الأطفال شديدي الاعاقة وكبار السن (ص27) .

ومقابل هذا التصنيف يرى جاك ثيوركس jacaues a . thirioux في كتابه ethical theory and practice ان علينا استخدام مصطلحات مختلفة كي نتجنب غموض مصطلح euthanasia ويقدم التمييزات الثلاثة التالية :

- ترك الناس للموت allowing people to die وهو اقرب إلى الموت الرحيم السلبي .

- الموت الرحيم mercy death هو اتخاذ فعل مباشر لقتل شخص بناء على طلب وتصريح منه وهو اقرب للموت الرحيم الاختياري .

- القتل الرحيم mercy killing وهو يتم دون طلب او موافقة او تصريح من المريض الذي يكون في غيبوبة وهو القتل الرحيم الاجباري . والسؤال هل هناك اختلاف اخلاقي بين هذه الانواع من الموت الرحيم ؟

يرى جيمس ريتشل james rachels ان التمييز بين القتل الرحيم السلبي والايجابي ليس له دلالة خلقية فنحن مسئولون خلقياً عن الوفاة سواء نتيجة ايقاف العلاج وترك المريض للموت ام تدخلنا لانهاء حياته . وانه في بعض الاحيان قد يكون الموت الرحيم الاجباري والايجابي افضل من السلبي . وان بيان المنظمة الطبية الامريكية AMA الذي منع الموت الرحيم الاجباري واباح السلبي جعل الاطباء من مصلحتهم التمييز بينهما لكي يرضوا القانون فالاطباء لا يقومون بهذا التمييز الا خشية القانون فقط (3) .

ويرى توم بيشامب tom l. beauchamp ان كل حالات القتل والترك للموت لا تنفصل عن المبدأ الخلقي ، فالشخص يكون مسئولاً احياناً عن القتل ؛ لانه مسئولاً خلقياً كمشترك في القتل كما يحدث عند فصل الكهرباء عن جهاز التنفس الذي يبقى على حياة المريض ولكن احيانا اخرى لا يكون الشخص مسئولاً خلقياً عن الترك للموت وذلك وفق ظروف كل حالة . ويؤيد بيتر سنجر ريتشل بقوله : أن الأخلاق التي تحكم على الافعال ويحاول بيتر سنجر توضيح هذا الموقف الذي يظهر عدم وجود فروق بين الموت الرحيم السلبي والايجابي من خلال عرضه لحالتين متشابهتين في الاول لم تتدخل الطبيبة في موت المريض ايجابياً وفي الثانية تدخلت ايجابياً . ويرى انه مادامت النتيجة واحدة في كلا الحالتين وهي الموت السريع اذن فلا فرق بينهما . ويرى توم بيشامب وجود فرق اخلاقي بين القتل والترك للموت يقول ان القتل مختلف اخلاقياً في بعض الحالات على الاقل عن الترك للموت (4)

الموت الرحيم بين القبول والرفض :-

اختلفت المواقف من الموت الرحيم ويمكننا بداية ان نجد موقفين اساسيين ؛ موقف عدم الممانعة والاعتراض والذي يقبل بأسم الانسان وكرامته المساعدة على تخفيف آلامه والسعي إلى ايقاف عذابه وقبول فكرة الموت الرحيم وهم ينطلقون من مبدأ الرحمة بالمريض والاحسان والتأكيد على ان حق الانسان في الموت

مثل حقه في الحياة . وهناك مقابل ذلك موقف الرافضين للمعاونة على الانتحار والمساعدة على التخلص من الحياة والموت الرحيم بأسم الكرامة الإنسانية قدسية الحياة البشرية :

رفض الموت الرحيم أو مبدأ قدسية الحياة الانسانية :

ينطلق هذا الموقف من مبدأ قدسية الحياة الانسانية المستمد من الاديان المختلفة التي ترى الانسان خلقه الله على صورته وان حياته امانة الهية ليس من حقه التخلص منها فهذا اعتداء على حق الله الذي بيده الحياة والموت .

وقد اكد الفيلسوف الالماني امانويل كانت على قدسية الحياة الانسانية ورفض الانتحار الذي يتنافى مع كون الانسان غاية في ذاته وهو المبدأ الذي يظهر في الصياغة التالية " إفعل الفعل بحيث تعامل الانسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوصفها غاية في ذاتها " . (5)

ان الحياة الإنسانية بجميع أشكالها واوضاعها ذات قيمة فالحياة مقدسة من وجهة النظر الدينية فالله هو خالق الحياة وهو الوحيد فقط الذي يقبضها ومن ثم فالقتل العمد للكائن البشري ايا كان وصفه او تعمد تركه للموت يعد خطأً خلقياً .

2-يؤكد كل من بيرترام Bertram واليزي باندمان elsie bandman على حق الاشخاص في حرية اتخاذ قرار الحياة والموت . ان حق الشخص في اختيار الموت يعتمد على مبدأ الاستقلال الذاتي فإذا كان في استطاعة الشخص المستقل ذاتياً أن تعيش بأي اسلوب حياة تختار طالما انه لا يؤذي الآخريين فيجب أن تكون لديه القدرة ايضاً على ان يموت بنفس الطريقة حتى لو استلزم الموت فعلاً ايجابياً ومباشراً فيجب الا يتصدى له احد[*].

الا انهما قدما كثيرا من الاراء حول عدم عقلانية الرغبة في الموت بشكل عام إلا انهما من قبيل مبدأ الحرية والاستقلال الذاتي يرون ان المريض فقط هو الذي له الحق الخلقي في ان يقرر مسألة موته وان يؤكد حقه في الموت او الحياة

---

[*] Peter singel : practical ethic, comluzidge university , London 1979 p.75-76 .Richard w. dos . p.155.

عن مختار البسيوني ص 153 .

سوف يحترم والانسان الذي يختار الموت لا يمكنه ان يرجع في قراره بعد تنفيذه ولذلك يجب ان توضع اجراءات للتأكد من ان رغبة الموت تمت عن اقتناع تام من المريض .

ان واجب الاطباء لا يقتصر فقط على حماية الحياة ولكن ايضاً على تخفيف الالم والمعاناة فالطبيب يقع في صراع الواجبات نحو مريضه اذا كان من الممكن اطالة حياة المريض فقط على حساب الالم والمعاناة او تخفيف الالم والمعاناة على حساب تقصير حياة المريض وتتصارع الحقوق والواجبات حق المريض في ان يحافظ الطبيب على حياته وعلى اطالتها وواجب الطبيب في تخفيف الالم ولكن ثمة الآم لا يخففها إلا الموت هنا يكون الطبيب في موقف يحسد عليه. وترى فيليبا فوت ان حل هذه المعضلة الأخلاقية يتمثل في إباحة الموت الرحيم الاختياري فالمرء لن ينتهك حق شخص ما في الحياة اذا قتله بناء على موافقته وحسب طلبه اذا صرح المريض برغبته في الموت فإننا بالتأكيد سنقول ان الاعتراضات الواضحة ضد القتل الرحيم والتي يتعرض لها الطبيب في هذه الحالة والتي تعتمد على مسألة الحقوق قد اختفت والاكثر قبولا في هذه الحالات ان نقول ان المريض يجب ان يقتل عن طريق هذا الشخص وبهذه الطريقة وفي هذا الوقت بدلاً من القول ان اي شخص قد يقتله وفي اي وقت وبأي طريقة.

وطرح البعض قضية العدالة و الموت الرحيم يقول : ان اباحة الموت الرحيم الاختياري الذي يحل اشكالية صراع الحقوق و الواجبات بين الطبيب و المريض .و انتهاك الحقوق يكون ضد العدالة , لانة يعني الظلم خاصة فيما يتعلق بحق الحياة و الموت ,المواقف التي يحدث فيها صراع الحقوق والوجبات و التي يقبل فيها الظلم القليل علي انه عدل ,فالقتل غير المبرر او الترك للموت يتعارض مع العدالة .

يناقش جاك ثيوركس J.Thitoux مسألة حق الانسان في اختيار الموت و يري ان المرء و ان كان يطلب الموت لمصلحته ولا يكون ظالم بتحقيق رغبته الا انه هناك حالات يمثل فيها طلب الانسان الموت نفسه ظلما الاخرين و يقدم امثلة لذلك الاول شخص يلح في طلب الموت دون ان يعطي نفسه الوقت الكافي لتسويه اموره و امور اسرته حتي تستطيع تدبير شئونها . و مثال اخر لام ماتت

وفق رغبتها و هي في الثمانين دون ان تعطي ابناءها الذين يشعرون بالذنب لمعاملتهم لها و دون حصولهم علي الفرصه لتحقيق ذلك لنيل رضاها و السؤال الا يكون انتهاك بعض الحقوق (الحق فى الموت) هو ظلم قليل فى بعض الاحوال و يكون مطلبا في حالة التضحية برغبة شخص من اجل الاخرين . و يقدم بيرثرام و باندمان بعض التوضيحات في هذا الشأن لتقديم بعض الافكار في حاله الصراع بين الحقوق و الواجبات علي النحو التالي:

1_ حق الشخص في ان يقرر الاستمرار في الحياة او طلب الموت يبطل حق اي اخر ان يقرر له

2_ حق الشخص في ان يحيا يلغي حق اي شخص اخر في ان يموت .

3_الظلم القليل يلغي حق الشخص الواحد في الحياة او الموت جيث الحقوق المتعلقة بمجموعة اشخاص تفوق و تتقدم علي حق الشخص الواحد .

وعلى هذا يمكن القول ان مع حق كل شخص في اتخاذ قرار الحياة والموت الا ان موت شخص الذي سيكون سببا في شفاء او موت الكثيرين فان حق الاخرين في الحياة يلغي حقه في الموت . فالقاعدة احترام راي الاغلبية .

ويمكن تقديم اربعة امثله لتعارض الرغبات :الاولي للدكتور بلاك Blackالطبيب الماهر المصاب بالسرطان و يرغب في الموت مما يحرم عدد كبير من المرضى من قدرته الفائقة من علاجه لهم . و الثانيه للسيد blue المصاب بالسرطان بمرض ميئوس شفائه وصار عبئا على اسرته ويكلفها دون طائل وثالثا السيدةجرين Greenمصابه بالقلب تحتاج جراحة غير مضمونه ولها

طفلتين كل منهما في حاجة الي زرع كلية وحياتها(الام) تعني وفاة الطفلين. والحالة الرابعة للشاب براون وحيد والديه الذي يرغب في التخلص من الامه مما يسبب الالام لوالديه والشقاء لهم .

ويناقش بيرترام وباندمان الحالات الاربعة السابقة علي ضوء القواعد التي حددوها للصراع بين الحقوق والواجبات حول حق الفرد في تقرير الحياة والموت علي اساس الفلسفة الكانطية والفلسفة النفعية . فالقاعدة الاولي تحتكم الي مبدأ كانط الذي يؤكد ان كل انسان بلا استثناء له نفس الحق الخلقي في ان يكون

حرا وعلي هذا يجب ان يعامل علي ان غاية وليس وسيلة يضحي بها دون موافقته من اجل الاخرين . بينما القاعدة الثانية تحتكم الي مبادئ النفعية التي تزيد النشاط وتقلل حجم الالم الكلي للاشخاص الاكثر عددا دون النظر لحقوق الاقل عددا .فهذه القاعدة تبني علي المفهوم الذي يجعل المجتمع يتبني الموقف الذي تكون نتائجه اكثر نفعا للمجموع او الصالح العام علي حساب المصلحة الفردية .

وبالمقارنة بين الحالات الاربعة السابقة من حيث حق الموت والحياة نجد الاتي :. في الحالة الاولي " بلاك ، الطبيب ، الذي يعاني من السرطان ويريد الموت الرحيم " والحالة الرابعة ، براون الذي له نفس الرغبة يختلفان ذلك ان حق بلاك تم الغاؤه بحق الاخرين في الحياة لكن " براون " حصل علي حقه، لانه لا يعني موتا للاخرين وهم افراد اسرته . اما " بلو " والام " جرين " فكلاهما يرغب في الحياة فالاول يحصل علي حقه في الحياة ويلغي حق اسرته ، في هذه الحالات الثلاث يسهل حسم تصارع الحقوق الذي يظهر علي اشده في حالة السيدة " جرين " ومن هنا ضرورة الاحتكام الي مبدأ وسط في مثل هذه الحالات الفاجعة او حالات الضيق وهو مبدأ يجمع بين مبدأي كانط والنفعية وهو مبدأ اقل قدر ممكن من الظلم ومن هنا فحقها الغي لصالح طفليها في عدم المخاطرة باجراء جراحة لصالح انقاذ الطفلين .والسؤال هو اذا كان الجمع بين المبدأ الكانطي الذي يعطي الحرية الكاملة للفرد في اختبار الموت او الحياة و المبدأ النفعي الذي يفضل مصلحه المجموع ، فهل يعني هذا تنفيذ الموت الرحيم اجباريا اذا تعارضت الحقوق ؟

الاجابة بالرفض ذلك ان تبرير الموت الرحيم هو الاخبار والحرية الكاملة في اعطاء موافقة المريض الواعية، فالموت الرحيم لا يتم تنفيذه الا برغبة حقيقية من المريض المؤهل لا يكون حرا في اختياره علي علم بما سيحدث له واعيا لاختياره.

القتل الرحيم الاختيارى:

1-انه يستحيل شفاؤه من المرض عما قريب

2-المعاناة المتوقعة لحياته نظرا لطول فترة حياته

3-المعاناة التى لاتحتمل

4-الالم الذى يصعب تسكينه

5-الرغبة الثابتة والعاقلة فى الموت.

فهنا يقترحجلا نفيل وليمز Glanville williems ان الموت مسلط على الشخص لا محالة فى الموقف السابق, ولذا يحب اعطاء الاطباء السلطة الواسعة والثقة الكاملة فى حسهم المميز فى واتخاذ اجراء القتل الرحيم.ينتمى هذا الموقف الى مثار المدافعون عن القتل الرحيم الذين يستندون الى وجهة نظر نوعية الحياة.

لنعرض وجهة نظر اصحاب نوعية الحياة:ولذلك فى عام 1982 وضعت المنظمة الطبية الامريكية بيانا ارشاديا تحت عنوان مبادئ الاخلاق الطبية . ذكرت فيه مسالة نوعية الحياة. والبيان يقول, يجب الابقاء على الحياة رغم ما قد يكون فيها من عجز جسدى واعاقات الا عندما تؤدى اطالة هذه الحياة الى ان تكون غير معقولة وغير انسانية وبهذا فهى تبيح القتل الرحيم فى مثل هذه الحالات عن طريق ترك المريض للموت او ايقاف العلاج الذى من شانه اطالة الحياة والالم"(ص136), وفى نفس البيان اعادت المنظمة الطبية الامريكية التاكيد على موقفها بانه لايجب على الطبيب ان يتسبب فى الموت عمدا بالرغم من ان الطبيب قد يقوم بعمل ما يظهر طبيا على انه تسكين للالم الحاد او ايقاف او اهمال العلاج ليترك المريض فى مرحلته الاخيرة للموت . وبهذا اعطت المنظمة الطبية الامريكية للاطباء السلطة والثقة التى تحدث عنها وليمز فى اتخاذ قراراتهم فى الحالات الميئوس من شفائها .

ولكن متى يجب علينا القول بان الحياة خيرة او نافعة للانسان؟ وتجيب فيليبا فوت بان جلب الاشياء الخيرة لهذه الحياة هو خير ولكن اذا كانت الاشياء الخيرة هى التى تجعل الحياة ذات نفع وفائدة فلماذا لايكون الشر على قدم المساواة ويجلب الشر الاشياء السيئة للحياة ويجعلها سيئة؟ وكيف تكون الحياة خيرة حينما تجلب شرا اكثر من الخير.ومن هنا تعتقد ان الحياة خيرة لشخص يعانى من الالم المستمر بالطبع ستكون الاجابة بالنفى فان الارتباط بين الحياة والخير قد يتحطم

بسبب هبوط الوعى الانسانى الى ادنى مستوى كما هو فى حالة الشيخوخة الخرفة او دمار المخ الانسانى.

وثمة سؤال يبرز لنا فى هذه الحالة فمن هو الذى عليه ان يقرر متى تكون الحياة ذات قيمة للشخص من عدمها؟ هل الطبيب ام الاسرة ام الشخص نفسه؟

الذين يؤيدون القتل الرحيم الاختيارى يرجعون هذا الامر الى صاحبه,وهذه الشروط التى يجب توافرها فى تنفيذ وصحة وقبول القتل الرحيم "الاختيارى الاجبارى" كما يراها ريتشلز فهى اولا:- سيقتل المريض عمدا وهو فعل متعمد ومقصود عن طريق المشاركين غير الشخص الذى سيموت.

ثانيا:فان المرض يتعذر شفائه وسوف تحدث الوفاة فى المستقبل القريب وليس هناك بريق أمل فى وجود دواء دقيق لمثل هذه الحالة .

ثالثا- ان القصد او الهدف هو تقصير حباة الشخص الذى لا يعيش لشئ سوى الالم والمعاناة.

رابعا: يحب على الشخص الذى فى طريقه الى الموت ان يناقش كل المشاركين الذين يستمعون لطلبه ويتاكدون انه طلب عقلانى واختيارى

خامسا:- ان الدافع الى القتل هو الرحمة فيكون دافع الشخص الذى سينفذ القتل الرحيم هو الرحمة به لتسكين الالم الشديد,والمعاناة (ص144)

ان القتل الرحيم يجب ان يكون مشروعا للشخص:

1- الذى تم تشخيصه من قبل طبيبين على انه يعانى من مرض لا يمكن شفاؤه,

2- وان يمنح فرصة ثلاثون يوما قبل عمل اقتراح القتل الرحيم وفى حضور اثنين مشهود لهما بالنزاهة والنقاء حياديين.

3-ان يكون مريضا ذو اهلية بمعنى انه شخص فوق 21 سنة ولابد ان يكون التشخيص الطبى موثقا بشهادتين طبيتين(ص146), واذا كان الطبيب قد اعطى ثقة واسعة وحرية اوسع فى حدود القواعد والاسس الطبية فان تشريع القتل الرحيم الاختيارى يعطى الحرية الكاملة للمريض فى اختيار قراره فكما يقول ويليمز اذا

كان القانون سيرفع الحظر عن القتل الرحيم فنحن بهذا نترك الوعى الفردى وهذا الاقتراح يحيى الحرية الشخصية فى مجال يختلف الناس فى ادراكه.

ولكن المناوئين لاباحة القتل الرحيم يحاولون اظهار نقاط الضعف فى هذه الاباحة واظهار ما يترتب عليه من امور سلبية وهؤلاء يقدمون حجة تسمى (منحدر الانزلاق) Slippery Slope,ويدافع عن هذا الموقف البروفيسير كاميسار الذى اهتم بعاملين :

1-مدى حدوث الخطا واساءة الاستخدام

2-خطر وجود الية سرعية مقننة لقتل الذين تنطبق علهم شروط القتل الرحيم,واذا كانت نظرية المنحدر الاخلاقى او القتل تستند الى القتل النازى الذى بدا باباحة الاجهاض وانتهى بالابادة الجماعية الا ان جوزيف فليتشر Josoph Fletcherومارفن كولMarvim Koshl يصرحان بان ما فعله النازيون لم يكن قتلا رحيما باى معنى بل هو قتل وحشى اما إبادى او لاغراض تجريبية عديمة الرحمة.

ونجد ايصا من يقف ضد حجة الانزلاق والدومينو موضحا ان اباحة قانون معين للقتل لايلزم عنه استباحة الناس او الدولة لقوانين اخرى تمنع القتل وخير تعبير عن هذه الفكرة هى الدراسة التى نالت انتشارا واسعا واهمية كبرى والتى اعدها دانيال كالهان Danial Callahanعن الدول التى غيرت القوانين التى تقيد الاجهاض الى قوانين مرنة ومتساهلة. فان القوانين التى تمنع القتل الرحيم وعقوبة االاعدام ظلت او صارت اشد حدة او قيدا . وبناء على ذلك يمكننا ان نستنتج ان قتل الحياة البشرية فى ظروف وحالات معينة تبررها الضرورة لا يعنى شعور الانسان بحرية قتل الانسان فى كل الاحوال(ص155) ويرى المؤيدون للقتل الرحيم انه لابد من وضع بعض التدابير والاجراءت الوقائية التى تحمى حق الشخص فى القتل وحتى يتم تلافى الاتهامات الموجهة الى تنفيذ برنامج القتل الرحيم ولكى نضمن عدم اشادة استخدام هذه الافعال فى غير اغراضها مثل "قتل الناس" بناء على طبقاتهم الاجتماعية او لمجرد التخلص منهم فحسب ومن هؤلاء الذين وضعوا هذه الاجراءت نجد روث رسل O.Ruth Russellصرح انه من الممكن ايجاد اجراءت وقائية قانونية ملائمة حتى تسمح بان يكون الموت بكرامة ونحمى الناس من الافعال اللااخلاقية ومن اساءة استخدامهم.(ص156).

الفصل العاشر

أخلاقيات البحوث الطبية [1]

حدود استخدام الحيوان والإنسان في التجارب الطبية

بدأت تراود العلماء خيالات كثيرة تهدد كرامة الإنسان وتنتهك حرمته باعتباره إحدى وسائل التجريب للمخترعات الحديثة، فكان حتماً وضع الضوابط للبحوث والتجارب التي تجري على الإنسان حتى لايكون بها أي تجاوزات أو أضرار له وحتى لا نصحو يوماً فنرى بيننا أطفالا مشوهين أو مسوخاً بشرية نتيجة لهذه التجارب أو الأدوية.

فهناك العديد من الشركات المحلية والعالمية التي تستثمر في البحث العلمي بغرض تحقيق تقدم علمي يتيح لها المزيد من فرص الكسب المادي المشروع، ويلعب العنصر التجاري حالياً دوراً حيوياً في التقدم العلمي لم يكن يلعبه من قبل، ويستلزم هذا الدور الضوابط التي تضمن ألا يكون عنصر التبرع لدعم البحوث على حساب القيم والتقاليد العلمية والانسانية. وكل هذه العوامل أدت الى وضع قيم وضوابط البحث العلمي في دائرة الأضواء وعلى قائمة الاهتمام من العلماء ورجال القانون والأخلاقيات والدين، والمجتمع ككل.(ص10-11)

التجارب العلمية بلا أخلاق أولها:(فضيحة ملجأ الاطفال المتخلفين عقليا 1956)

فقد قام أحد الملاجئ في مدينة نيويورك الذي يستضيف المئات من الأطفال المتخلفين عقلياً، بتعمد إصابتهم بفيروس الكبد الوبائي (A) عام 1956. وكانت حجة القائمين على هذه التجربة أن هؤلاء الأطفال يتعرضون للإصابة بهذا المرض. ومن الأفضل أن يتعمد إصابتهم تحت اشراف طبي بحيث يقلل من أي مضاعفات تحدث، وهذه العدوى تعطيهم مناعة ضد العدوى مرة أخرى.(ص97)

2-**فضيحة تجربة توسكاجي على السود المصابين بالزهري عام**1932_1972 :وهى تجربة أجريت في توسكاجي في ألاباما في الولايات المتحدة على السود المصابين بالزهري والذين تركوا دون علاج حتى مات أكثرهم

---

[1] وفاء السيد عبد العال ، اكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا ، القاهرة ، 2014

بزعم أن ذلك سيؤدي الى معرفة سير المرض، واستمرت تلك التجربة البشعة حتى عام 1972 عندما فضحها بعض الأطباء على الجمهور واالاعلام واضطرت الإدارات الى إيقافها عام 1973.

وبالرغم من ظهور عقار البنسلين واستخدامه على نطاق واسع لمعالجة الزهري منذ عام 1952 فإن الادارات الطبية المتعاقبة رفضت رفضاً باتاً أن تعطيهم هذا العلاج الذي أثبت جدواه ونجاعته، بزعم الحاجة الى معرفة تطور المرض، بالرغم من أن المعلومات عن تطور مرض الزهري كانت متوافرة من دراسة الحالات المختلفة، ولم تكن للتجربة أي فوائد علمية على الإطلاق.وقد مات غالبية من أجريت عليهم هذه التجربة البشعة بويلات الزهري بالرغم من توافر علاجه، واضطر الرئيس كلينتون الى الاعتذار رسمياً للسود.(ص99-100)

3-**فضيحة عقار الحوامل المصابات بفيروس الإيدزATZ في تايلند وإفريقيا عام 1997م:**وفيها أعطيت الحوامل المصابات بفيروس الأيدز دواء غفلاً، وذلك لأن الباحثين الغربيين كانوا يعتقدون أنه لايمكن إعطاء الدواء الغالي الثمن لهؤلاء المرضى بعد انتهاء الدراسة.(ص100-101)

4-**تجارب طبية غير قانونية على 60 مريضة غالبيتهن نساء عربيات بمستشفى "مئير" وبدون الحصول على موافقتهن:**

كشفت صحيفة "هرتس" عن إجراء تجارب طبية غير قانونية على 60 مريضة بداء السكري، غالبيتهن نساء عربيات!! قد أجريت عليهن التجارب في السنوات 2001-2003، شملت إجراء مقارنات بين نوعين من الأدوية المعروفة، بدون الحصول على مصادقة لإجرائهامن قبل لجنة "هلسنكي" كما يقتضي القانون.(ص102)

5-**فضيحة جامعة هارفارد بجمع مئات الآلاف من العينات الحيوية لمواطنين صينيين عام 1997م:**قام فريق بحثي من جامعة هارفارد بجمع مئات الآلاف من العينات الحيوية لمواطنين صينيين عام 1997م ، بعد تواطؤ أحد الباحثين الصينيين، حيث عمل على اقناع أولئك المواطنين بأن هذا البحث سوف يسهم في الرقي بالرعاية الصحية المقدمة لهم. وبعد افتضاح الأمر عام 2000م اكتفى مدير جامعة هارفارد بالاعتذار لحكومة الصين عن هذا العمل غير

الأخلاقي بينما بقيت تلك العينات في مكان مجهول حتى يومنا هذا. إن هذا الحدث جعل العالم الصيني"د.يانغ" يبكي عند طرحه لهذه الحادثة في المؤتمر العالمي الثالث للعينات الوراثية والذي عقد في مونتريال بكندا في شهر سبتمبر 2002م.(ص104-105)

6-**واشنطن تعتذر لجواتيمالا عن تجارب طبية لاأخلاقية**:اعتذرت الولايات المتحدة لجواتيمالا عن تجارب طبية كانت قد أجرتها عن مواطنين منها قبل 60 عاما، حيث أصابتهم عمدا بفيروسات تسبب أمراضا جنسية كالزهري والسيلان.وأصدرتوزيرة الخارجية الأمريكية هيلاري كلينتون ووزيرة الصحة والخدمات الإنسانية كاثلين سيبليوس بيانا مشتركا يصف التجارب التي أجريت في الفترة بين 1946 و 1948 بانها "غير أخلاقية" و"بغيضة".

6-جرائم ضد الإنسانية

واتهم كولوم الولايات المتحدة بارتكاب جرائم ضد الانسانية. وكانت سوزان ريفيربي الأستاذة بجامعة وللسلي في ولاية ماساتشوستس هي أول من كشفت عن هذه التجارب في بحث نشرته على موقعها الألكتروني في يناير_كانون الثاني_ الماضي.وقالت ريفيربي إن أطباء الحكومة الأمريكية أصابوا عمدا بعض مواطني جواتيمالا بمرضى الزهري والسيلان، وإن هيئة الصحة العامة الأمريكية أجرت تلك التجارب السرية لتصنيع لقاحات لمرض الزهري.(ص107)

7-فضيحة لقاح فيروس البابيللوما في الهند (عام2010)

تعرضت الحكومة الهندية لانتقادات واسعة بأن رعايا الهند يتم استخدامهم كفئران تجارب وتعرضهم للقاح خطير وذلك بعد موت أربع طالبات من جراء التطعيم بلقاح فيروس البابيللوما، وهذا الفيروس يعرف بانه يتسبب في إحداث سرطان عنق الرحم. وقد تم تطعيم عدد 23000 فتاة

والملاحظ إن الموافقة المستنيرة لم تتم عليهم بالشروط الواجبة حيث إن ناظرة المدرسة هي من قامت بتوقيع استمارة الموافقة المستنيرة وليس آباء وأمهات الفتيات كذلك لم يتم الإبلاغ عن الاعراض والمخاطر التي حدثت أثناء إجراء الدراسة. كذلك تم تصنيف الدراسة من قبل السلطات الهندية على أنها دراسة observational ولم تعلن أنها تجربة اكلينيكية.(ص108)

وأول اتفاقية دولية بشأن آداب المهنة في مجال البحوث الطبية تعرف باسم مجموعة قواعد نورمبرج، تم وضعها في عام 1947 عقب محاكمة الأطباء الذين قاموا بتجارب مروعة على السجناء والمعتقلين في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

وفيما يلي تلخيص لهذه الاتفاقيات والاعلانات الدولية

1. **مجموعة قواعد نورمبرج**(1947): الاتفاقية الدولية الأولى بشأن آداب المهنة في مجال البحوث الطبية.
2. **إعلان هلسنكي**(1964): ثم النسخة المعدلة(1975) تم تعديل إعلان هلنسكي بعد ذلك مرات عديدة حتى عام2000(ملحق2) حيث صدر البيان الشامل واضعا قواعد إرشادية أخلاقية للبحوث الطبية.
3. **قواعد بلمونت**(1976): أصدرتها الولايات المتحدة.
4. **الدستور الإسلامي للأخلاقيات الطبية**(1982): صدر عن المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية.
5. **منظمة الصحة العالمية** (1995): قواعد إرشادية بخصوص التجارب التي تجري على المنتجات الدوائية.
6. **مجلس وزراء الاتحاد الأوربي**(2001): أقرار توجيهات تتعلق بهذه الارشادات، وأصبحت ملزمة للدول الأعضاء بدءاً من عام 2004.(ص19)

المبادئ العامة لأخلاقيات البحوث الطبية التى تم اقرارها هى:

1. **مبدأ حق الاختيار** Autonomy
2. **مبدأ المنفعة والإحسان** Beneficence, Non_Maleficence
3. **مبدأ العدل** Justice

أولاً: حق الاختيار : هو أن يكون المتطوع في أي بحث طبي لديه حرية القرار في اشتراكه في هذا البحث ، ويتم تحقيق ذلك بالموافقة المستنيرة.

ثانيا: المنفعة والإحسان: كل بحث يكون له فوائد وأضرار أو مخاطر للأشخاص محل البحث ، ولتحقيق مبدأ المنفعة والإحسان يجب محاولة تقليل المخاطر والأضرار مع محاولة تعظيم الفائدة وهذا هو الاحسان.

ثالثا:مبدأ العدل: يكون في اختيار الأشخاص محل البحث، بحيث لايتم اختيار فئات مستضعفة يسهل إدخالهم في البحث، لأنهم لا يملكون قرارهم(مثل السجناء أو الأطفال أو فاقدي الأهلية لأمراض ذهنية) وكذلك العدل في توزيع المخاطر والفوائد (بحيث لا يتحمل أشخاص معينون مخاطر التجربة أو البحث ، ويستفيد منها أشخاص آخرون.(المصدر السابق ص20-21)

_ عند اختيار المشاركين في البحث يجب أن توضع معايير الاشتراك وكذلك معايير الإقصاء من الدخول في هذا البحث

_ يجب عدم التركيز على اختيار المشاركين من الفئات المستضعفة

_ يجب أن تكون النتائج المتوقعة من البحث تفيد المجموعة المشاركة به أو من يماثلهم من المجتمع.

_ لايجوز اطلاقا إجراء البحوث على حوامل أومرضعات في حالة إمكانية إجرائها على غيرهن.

حق المرضى المشاركين في الأبحاث في العلاج والعويض عندالإصابة:

يتعين على الباحثين التأكد من أحقية المشاركين في البحث عند الإصابة بأي مرض ناتج من جراء اشتراكهم في البحث للحصول على العلاج الطبي المجاني والمساعدات المالية وغيرها لتعويضهم تعويضاً ملائماً عن الأضرار أو العجز أو الإعاقة التي قد تصيبهم.(المصدر السابق ص36)

الموافقة المستنيرة:

قبل ابتداء العمل واجراء التجربة في أي بحث طبي يجب على الباحث أن يشرح التجربة بالتفصيل لكل متطوع مشارك في البحث، وأن يتم إقرار المشارك بذلك وتوقيعه على استمارة الموافقة المستنيرة. وليس الإذن بالموافقة على إجراء البحوث وخاصة التداخلية منها، مقتصرا عل مجرد توقيع الإنسان محل البحث على نموذج الإذن بالموافقة فحسب، بل لابد أن يكون الإذن عن بصيرة واستنارة.

ومعنى ذلك أن يكون الانسان محل البحث قد أطلع بوضوح على أغراض البحث وأهدافه، وما هي الإجراءات التي ستتم ، وكيف ستتم.وما الأخطار المترتبة على المشاركة في الدراسة ، وما الفوائد التي يمكن أن يجنيها، وما اذا كان هناك بدائل أخرى يمكن أن يستعيض بها عن لمشاركة في الدراسة.

وينبغي إخطاره أيضاً بأن له مطلق الحرية في الامتناع عن الاشتراك في الدراسة، وأنه حر في سحب موافقته على الاشتراك في أي وق يشاء، وينبغي للطبيب حينئذ أن يحصل على موافقة هذا الشخص بعد اخطاره بما سبق وأن يكون ذلك بحرية تامة ، ويفضل أن تكون هذه الموافقة كتابة.(ص39-40)

احترام الأشخاص محل البحث . هناك مجالات متعددة للتأكيد على احترام الاضخاص موضوع البحث

- السماح بانسحاب المشارك.
- المحافظة على سرية المعلومات الخاصة بالمشاركين.
- متابعة حماية المشاركين طوال وقت إجراء البحث.(ص46)

وعلينا أن نتوقف عند قضية **الحفاظ على سرية المعلومات:**

يتعين على الباحث اتخاذ إجراءات أمان وقائية لحماية سرية المعلومات المتعلقة بالمرضى الذين يجرى عليهم البحث ويجب عليه كذلك إبلاغهم بكافة الحدود القانونية وغيرها لقدرته على حماية وضمان سرية المعلومات والعواقب المحتمل ترتبها على انتهاك تلك السرية.(ص46-47)

والمهم فى هذا السياق بيان **شروط إجراء البحوث على المجتمعات الفقيرة**

1. عدم استغلال حالة الفقر أو الوضع الاجتماعي للفئات المحرومة أو استمالتهم بأي من أنواع المغريات المادية أو المعنوية لإجراء البحوث.

2. يلتزم فريق البحث بأخذ التعهد المطلوب من الجهة الممولة للبحث بأن توفر الرعاية الصحية للذي تتم تجربته على هذه الفئة الى نهاية برنامج.(ص47-48)

ويرتبط بقضية اجراء التجارب على البشر اجراء التجارب على الحيوان ومن هنا ضرورة تناول القواعد الأخلاقية للبحوث على الحيوانات .

القواعد الأخلاقية في بحوث حيوانات التجارب . يحدثنا التاريخ الحديث أن العالم مارشال هال عام 1830 أرسى قواعد هامة تعتبر أساسا لأخلاقيات بحوث الحيوانات في التجارب الطبية وهي:

- التجريب لابد أن يكون في غاية الأهمية مع تفنيد أي بدائل.

- أهداف التجربة يجب أن تكون واضحة وممكن تحقيقها.
- تقليل ألم الحيوان أثناء التجربة قدر المستطاع.
- استخدام الحيوانات"lower animals" مثل الضفدعة والسمك.
- حضور شاهد على التجربة لتوثيق النتائج.(ص54)وقد نص إعلان هلسنكي عام 1964 على أنه يجب عل البحث الطبي احترام الحياة الجيدة لحيوانات التجارب.

ونضيف إلى ما سبق بعض **قواعد أخلاقية هامة يجب أن يلم بها الطبيب والباحث**

- أخلاقيات استخدام السجلات الطبية والعينات البيولوجية في البحوث.
- التجارب الإكلينيكية (السريرية)
- أخلاقيات المشروعات الطبية المشتركة مع جهات أجنبية.
- أخلاقيات النشر العلمي للبحوث.(ص60)

قضايا السرية في الأبحاث الوراثية:حيث لايجوز للباحثين إفشاء نتائج الاختبارات الوراثية أو التشخيصية إلى أقارب المرضى دون موافقة المريض.

ونخصص الحديث فيما يلى الحديث عن الجينوم البشرى والهندسة الوراثية ونعرض **الإطار الأخلاقي لأبحاث الجينوم والهندسة الوراثية البشرية:**لاينبغى أجراء أي بحث أو القيام بأي معالجة أو تشخيص يتعلق بجين(جينوم) شخص ما الا بعد إجراء تقييم صارم ومسبق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة، والحصول على القبول المسبق والحروالواعي من الشخص المعني، مع الحرص على المصلحة العليا لهذا الشخص. وفي حالة عدم أهلية الشخص للتعبير عن قبوله لايجوز اجراء أي بحوث تتعلق بجين الشخص المعني.(**ص**67)

قضايا علمية حديثة والوضع الأخلاقي لها، خاصة أخلاقيات بحوث الإنجاب

وفي البداية نذكر شروط إجراء البحوث على الأجنة فالأصل في بحوث الأجنة الحظر مع مراعاة ما يلي:

1. حظر إجراء تجارب للأدوية والتقنيات على الأجنة قبل إقرارها من الجهة الرقابية والجهات المختصة.

2. تحريم إجراء أي نوع من الأبحاث على الأجنة داخل الأرحام.

3. تحريم إجراء البحوث على الأجنة في حالة إمكانية حدوث خلط للأنساب أو احتمال تعرضها لمخاطر أو مضاعفات.(ص86)

_ يجب أن تخضع بحوث عمليات الاخصاب على بويضة الزوجة من نطفة الزوج داخل جسم الزوجة أو خارجه حالة قيام العلاقة الزوجية بينهما وللضوابط الأخلاقية التي تستهدف المحافظة على النسل البشري وعلاج العقم.

_ لايجوز إجراء البحوث التي تنقل بويضات مخصبة لزرعها في أرحام نساء غير الأمهات الشرعيات لهذه البويضة المخصبة.(ص86-87)

_ يحظر إجراء البحوث التي تساعد أو تؤدي الى إنشاء بنوك للبويضات أو الحيوانات المنوية أو الأجنة.(ص86-87).

الفصل الحادي عشر

أخلاق الكمبيوتر والمعلومات

مقدمة:

منذ ما لا يزيد عن عشر سنوات دعاني الدكتور مدكور ثابت رئيس الرقابة على المصنفات الفنية في ذلك الحين ثم رئيس أكاديمية الفنون بالقاهرة بعد ذلك؛ إلي المشاركة ضمن لجنة تضم 13 من المثقفين المصريين لإبداء الرأي في عرض أو عدم عرض فيلم " ماتريكس2" ولا يهم ما انتهت إليه اللجنة من قرار. المهم هو طبيعة وتوجهات هذا الفيلم الذي يدور في عالمين متداخلين هما: العالم الواقع الذي نحيا فيه جميعاً والعالم الافتراضي؛ عالم الكمبيوتر والانترنت الذي يبدعه أبطال الفيلم والذي يعد بالنسبة لهم أكثر واقعية من العالم الواقعي ذاته. لقد وجدتني مثل من يحيون داخل الفيلم، صانعي البرمجيات ممزق بين عالمين , فهل ينطبق على العالم الافتراضي الذي نصنعه نحن نفس القواعد والقوانين التي تحكم عالمنا الواقعي؟ وهل الأخلاق التي قدمها كبار الفلاسفة منذ ما قبل أرسطو حتى ما بعد كانط تصلح للتعامل مع وداخل العالم الافتراضي عالم الكمبيوتر والانترنت والسايبر والتواصل الاجتماع وعالم والمعلومات؟(1).

يندرج السؤال السابق وكثيراً من الأسئلة التي تنطلق منه ومعه ضمن ما نطلق عليه راهناً الأخلاق التطبيقية Applied ethics ذلك المجال الذي لا يشغل الفلاسفة والأخلاقيين فقط لكن العلماء في معظم التخصصات التي تنظم حياة الإنسان المعاصر في إطار ما نطلق عليه الفلسفة التطبيقية Applied philosophy

والأخلاقيات التطبيقية applied ethics هي مجموعة القواعد الأخلاقية العملية النوعية التي تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين لا انطلاقاً من معايير أخلاقية جاهزة ومطلقة بل

اعتماداً على ما يتم التواصل إليه بواسطة التداول والتوافق. وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقدة.

وهناك تفسيرات متعددة للعلاقة بين الأخلاق والفلسفة التطبيقية منها ما يجعل من الأخلاق التطبيقية ليس فقط فرعا من فروع الفلسفة التطبيقية ولا حتى المجال الأوسع منها بل هي الفلسفة التطبيقية ذاتها. وقد قدم عمر بوفتاس تصنيفاً لهذه الأخلاقيات التطبيقية(2) يضم: الأخلاق الطبية الحيوية أو البيواتيقا Bioethics التي ترتبط بعلوم الحياة وما تطرحه من تساؤلات(3). وأخلاقيات البيئة أو الاتيقا الايكولوجية Environmental Ethics (4).وأخلاق الاقتصاد Economic Ethics وأخلاق التجارة والأعمال Business Ethics وأخلاق الكمبيوتر والمعلومات التي ترتبط بميدان التكنولوجيا المعلوماتية التي تشمل مختلف التقنيات التي تخص إنتاج وبث واسترجاع المعلومات. وأخلاق الإعلام والاتصال, أخلاق التكنولوجيا , أخلاق تكنولوجيا الفضاء وأخلاق المهنة وغيرها كما مر بنا سابقا.

وسنتوقف في هذا الفصل عند أخلاق الكمبيوتر والمعلومات Computer and Information Ethics. وهو مجال ازداد الاهتمام هذه السنوات عند زملائنا من علماء المكتبات والمعلومات ، حيث اصبح أكثر مجالات الأخلاق التطبيقية بحثا ودراسة في العربية.

ويميز تيرال وردبينام Terrel Ward Bymum مدير مركز بحوث الحاسبات والمجتمع بالولايات المتحدة – والذي نظم أول مؤتمر لأخلاقيات الحاسب – في دراسته " أخلاق الحاسب والمعلومات" في موسوعة ستانفورد للفلسفة والتي تعد أساساً في بحثنا الحالي يميز بنيام(5). بين عدة استخدامات لمصطلح " أخلاقيات الحاسب" يمكن تحديدها على النحو التالي:

(1)- تطبيقات الفلاسفة المهنيين للنظريات الأخلاقية ؛ النفعية Utilitarianism والكانطية Kentish amism في القضايا الأخلاقية التي تتضمن بشكل أساسي ما يتعلق بأجهزة الكمبيوتر وشبكات الحاسب.

(2)- أخلاقيات الحاسب هى نوع من الأخلاقيات المهنية والذي يطبق فيه المهنيون المتخصصون في مجال الحاسب القواعد الأخلاقية ومعايير الفعل الخير في مهنتهم.

(3)- يطلق هذا المصطلح على مسميات أكثر تحديداً مثل : أخلاقيات القضاء الالكتروني Cyber Ethics أو أخلاقيات الانترنت للإشارة إلي جوانب من أخلاقيات الحاسب المتعلقة بالانترنت.

أولاً : تكنولوجيا الحاسب (السبرنطيقا)

ويمكننا نتبع الجهود المختلفة في تأسيس هذا المجال بداية من كتابات نويرت وينر N. Winer الأستاذ في معهد ماتشوستس للتكنولوجيا؛ الذي أسهم في تطوير الحواسب الالكترونية والتقنيات المعلوماتية. وابتكر فرعاً جديداً من العلم التطبيقي أطلق عليه السبرنطيقيا وطرح عدد من القضايا الأخلاقية الناتجة عن تكنولوجيا الحاسب والمعلومات من قبيل : الحاسب والأمن الحاسب والبطالة , الحاسبات والدين , شبكات المعلومات والعولمة. ورغم انه لم يستخدم مصطلح " أخلاق الحاسب" Computer Clinicsفإن كتاباته تضع أساسا قوياً ومنهجية محددة لهذا المجال الحديد.

طور وينرWiner رؤية للطبيعة البشرية والمجتمع مما أدى به إلي تقديم دراسة ذات دلالة أخلاقية عن الحياة البشرية. لقد افترضت دراسته رؤية ميتافيزيقية للكون تعتبر كل الموجودات هي اتحاد لعناصر ثلاثة : المادة الطاقة والمعلومات. والتفكير عنده هو نوعاً من معالجة المعلومات.

ويمكننا على أساس هذا الرأي القول أن البشر هم " موضوعات معلوماتية". وهو يرى أنه لكي يزدهر البشر عليهم أن يتمتعوا بالحرية والقدرة على صنع القرار والمسئولية. ومن هنا تحدث عما أسماه " المبادئ الكبرى للعدالة " وهى المبادئ التي حددها في : الحرية , المساواة , الخيرية وأضاف إليها مبدأ رابعاً هو مبدأ عدم الإخلال بالحد الأدنى من الحرية.

حين نلاحظ منهج وينر في تحليل قضايا أخلاق المعلومات فإننا نجده يحاول ان يتمثل قضايا جديدة من خلال تطبيق مبادئ أخلاقية موجودة ومقبولة. فهناك مجموعة من المبادئ في المجتمع تشكل نسقاً مقبولاً تعد بداية صالحة لتقديم تصور خاص يتعلق بأخلاق المعلومات وعلى هذا يمكن القول أن المبادئ المقبولة في المجتمع مع تصوره للطبيعة البشرية والمبادئ الكبرى للعدالة يمثل أساس ومنهج في تحليل إشكاليات المعلومات.

ويمكننا القول إن أخلاق المعلومات بهذا المعنى الواسع أمر هام وضروري لا يمكن أن يترك فقط لمتخصصي الكمبيوتر أو الفلاسفة؛ لكنه مهمة كل هؤلاء الذي فرض عليهم تقديم تكنولوجيا جديدة للمعلومات سواء متخصصين في مجال الكمبيوتر أو رجال الأعمال أو المعلمين أو صانعي السياسات العامة, عليهم أن يلتزموا بأخلاق المعلومات من خلال إدخال تكنولوجيا المعلومات إلي المجتمع بطريقة مقبولة أخلاقية ولأن وينر لم يطلق مصطلح "أخلاق الحاسب" أو "أخلاق الكمبيوتر" ليصف ما كان يقوم به , وأن عمله وأفكاره تغطي ليس فقط ما يسمى اليوم " أخلاق الحاسب" بل أيضاً ما يسمى "أخلاق الانترنت" "أخلاق الصحافة" أخلاق المكتبات" وغيرها فقد ظهرت هذه المصطلحات للتداول بعد ذلك في منتصف السبعينات مع والترمانر.

ثانياً: الحاسب والنظرية الأخلاقية (الكتاب الأول)

ترجع التسمية أخلاقيات الحاسب إلي ولترمانز Walter manr الذي لاحظ أن القضايا الأخلاقية التي يدرسها في مجال الأخلاق الطبية في جامعة أولد دومنيون جاءت أكثر تعقيداً مع ظهور أجهزة الحاسب, لذا استنتج انه ينبغي وجود فرع جديد من الأخلاق التطبيقية مشابه للأخلاق الطيبة أو أخلاق الأعمال، أطلق عليه " أخلاق الحاسب". وهو مجال يدرس المشكلات الأخلاقية الناتجة عن تكنولوجيا الحاسب. وقد ألف دليلاً للمبتدئين في تدريس أخلاق الحاسب تضمن مناقشة لموضوعات مثل : الخصوصية والسرية , جرائم الحاسب وغيرها .

ونذكر في هذا السياق جهود ديبورا جونسون Deborah Johnson زميلة مانر , التي اهتمت بالقضايا التي أثارها وان كانت لم توافق على وجهة نظره القائلة إن

أجهزة الكمبيوتر أوجدت مشكلات أخلاقية جديدة تماماً كل ما في الأمر أنها تناولت المشكلات التقليدية في المواقف الجديدة . كما نجد ذلك في كتابها " أخلاق الحاسب" 1985 الذي يعد العمل الرائد في هذا المجال حيث تقول : " أن أجهزة الحاسب تقدم نسخاً جديداً من إشكاليات ومعضلات أخلاقية تقليدية وتجبرنا على تطبيق المعايير التقليدية في عوالم مجهولة.

ثالثاً: جيمس مور والقضايا الأخلاقية

وقد طرح جيمس مور james Moor في نفس العام 1985 في مجلة **ما بعد الفلسفة** Metaphilosophy في دراسته "**ما هي أخلاق الحاسب؟**" مقاربة لطبيعة أخلاق الحاسب من خلال تقديم إجابة عن سؤال لماذا تنشأ عن تكنولوجيا الحاسب إشكاليات أخلاقية جديدة بالمقارنة مع مجالات التكنولوجيا الأخرى ؟

ينطلق مور من أن أجهزة الكمبيوتر قابلة منطقياً للتطبيق في أي مجال ولأن المنطق يمكن تطبيقه في كل مكان، فإن القدرات الكامنة لتطبيقات تكنولوجيا الحاسب تبدو بلا حدود. وهو يرى " ان قابلية أجهزة الحاسب للتطبيق في أي مجال تمكن الناس من القيام بعدد هائل من الأشياء لم يكونوا قادرين على القيام بها من قبل, وحيث ان احداً لم يكن يستطيع القيام بها من قبل فلم يظهر السؤال عما إذا كان يجب القيام بها أم لا ولا ماهى نتائج ذلك وكيف نتعامل معها؟

وأيضاً لم توضع أية قوانين للممارسات أو قواعد أخلاقية للتحكم. وقد أطلق مور على هذا الموقف مصطلح " الفراغات السياسية" وان البعض منها يؤدي إلي ما يطلق عليه "فوضى مفاهيمية".

ولتوضيح ذلك نقول: " ان المشكلات الأخلاقية للحاسب تظهر لأن هناك فراغاً سياسياً حول كيفية استخدام تكنولوجيا الحاسب , فأجهزة الحاسب تمدنا بقدرات جديدة تعطينا بدورها اختيارات جديدة في السلوك. وفي الغالب لا توجد سياسات للتعامل مع هذه المواقف أو ان السياسات الموجودة غير ملائمة. ويرى مور إن المهام الأساسية في أخلاقيات الحاسب هي ما ينبغي فعله في مثل هذه الحالات وبالتالي صياغة سياسات ترشد سلوكنا.

ويترتب على ما يسميه مور" الفراغ السياسى" "فراغ مفاهيمي" وكثيراً ما تبدو المشكلات في أخلاق الحاسب واضحة إلا أن التفكير فيها يكشف كما يقول "عن" "فوضى مفاهيمية " والمطلوب هو تحليل يقدم إطار مفاهيمي محكم يمكن من صياغة سياسة للسلوك". وقد أضاف مور بعد ذلك القيم الإنسانية الأساسية : الصحة , السعادة , المعرفة , الأمن , الضامنة لاستمرار بقاء أي مجتمع. استخدم القيم الأساسية لدراسة موضوعات أخلاق الحاسب. ومن خلال استخدم أفكار " القابلية المنطقية للتطبيق" و " الفراغ السياسي" و "الفوضى المفاهيمية" و "القيم الأساسية" يقدم مور المنهج التالي لحل المشكلات.

- تحديد الفراغ السياسي الناتج عن تكنولوجيا الحاسب
- ازالة اي فوضى مفاهيمية
- استخدام القيم الأساسية وربط قيمة الفعل بالقيمة المترتبة على نتيجته لمراجعة السياسات الموجودة وغير الملائمة ولإيجاد سياسات جديدة تزيل الفراغ وتحل المشكلة الأخلاقية الأصيلة.

يتضح من الجهود السابقة أن هناك اتجاه في أخلاق الحاسب منذ وينر يؤكد على الاهتمام بحماية وتحسين القيم الإنسانية الأساسية. وكان هذا الاتجاه مثمراً للغاية ومثل ذلك الفكرة الأساسية لعدد من مؤتمرات أخلاقيات الحاسب مثل: مؤتمر " الحوسبة والقيم" 1991 ومشروع الحاسب ذي الحساسية القيمية , الذي يقوم على فكرة أن المشكلات الأخلاقية المحتملة الخاصة بالحاسب يمكن تجنبها بينما تكون التكنولوجيا الجديدة قيد التطوير , وذلك من خلال استباق الضرر المحتمل بالقيم الإنسانية وتصميم تكنولوجيا جديدة تمنع من البداية هذا الضرر(6).

رابعاً: أخلاق الحاسب أخلاق مهنية

وقدم دونالد جوتربارن. D. gotterbarn منذ تسعينات القرن الماضي نظرية ترى أن أخلاق الحاسب هى أخلاقاً مهنية . وضرورة وأهمية هذه النظرية الأخلاقية المهنية تكمن في تطوير وترقية معايير الممارسات الصالحة وقوانين السلوك

لمتخصصين في مجال الحاسب؛ كما يظهر في دراسته " أخلاقيات الحاسب استعادة المسئولية" 1991.

ومنذ أواخر التسعينيات انشأ جوتربارن معهد "أبحاث أخلاق هندسة البرمجيات" , وشارك مع سيمون روجر في تطوير برنامج للحاسب تحت عنوان " إعلان تأثير تطوير البرمجيات لمساعدة الأفراد والمؤسسات في أعداد تحليلات أخلاقية من أجل تحديد التأثيرات الأخلاقية المحتملة لمشاريع تطوير البرمجيات " حيث ركزا على المسئولية المهنية والرقي بالوعي الأخلاقي والمهني للعاملين في مجال الحاسب.

وقد أشارت كريستينا جورنياك Krystyna GorniaK 1995 في بيانها " ثورة الحاسب الآلي ومشكلة أخلاق العولمة " إلي أهمية اعتبار أخلاقيات التعامل مع الحاسب الآلي في جميع الثقافات على الأرض. فالحاسبات الآلية لا تعرف الحدود وشبكات الحاسب لها الطبيعة العالمية والدولية العامة ولذلك عندما نتحدث عن أخلاقيات الحاسب الآلي فإننا نتحدث عن القواعد الأخلاقية العالمية.

وجاءت التطورات التالية المؤيدة لها في نظرية لوسيانو فلوريدي 1999 الذي أوضح أن نظرية أخلاق المعلومات تختلف عن النظريات الأخلاقية التقليدية لكنها لا تحل محلها أنما تضيف إليها العديد من الاعتبارات الأخلاقية. ونظرية فلوريدي قائمة على أن كل شيء على كوكب الأرض له قيمة وهذه القيمة تتطلب التعامل الأخلاقي.

وهذه النظرية التي يقدمها فلوريدي يمكن ان تضاف للنظريات الأخلاقية التقليدية , بل وتتفوق عليها في مسألة ضرورة احترام القواعد الأخلاقية دونما اعتبار للأفعال والخصائص وقيم الأفراد في التعاملات بينهم . ومن خلال هذه الرؤية فإنه يمكن التعامل مع جميع الكيانات التي تشمل : الإنسان والحيوان والنباتات والتنظيمات والمعلومات الالكترونية والملكية الفكرية على أنها تتأثر بالكيانات الأخرى , فهو يهدف إلي التأكيد على ضرورة الحفاظ على كوكب الأرض على ضوء الأخلاق التطبيقية لسلوك الإنسان والكائنات الصناعية باعتبار أن هذه النظرية هي النظرية الشاملة عن فلسفة المعلومات الجديدة(7).

خامساً: قضايا أخلاق الحاسب

أفضل وسيلة لفهم طبيعة المجال الجديد ؛ الذى يدور حول أخلاقيات الكمبيوتر بالاضافة للجهود التى ذكرناها ، هى بيان النماذج التمثيلية للمشاكل التي اجتذبت البحوث في أخلاق الحاسب ونذكر منها:

- أجهزة الحاسب في مكان العمل
- جرائم الحاسب
- الخصوصية والسرية
- الملكية الفكرية
- المسئولية المهنية

وسنتناول بعض هذه المشكلات بإيجاز لبيان القضايا الأخلاقية التى تترتب عليها.

(1)- أجهزة الحاسب في مكان العمل:

- على الرغم من أن أجهزة الحاسب تشكل خطراً على وظائف العمل للبشر العاملين الذى يمكن الاستغناء عنهم نتيجة استخدام الحاسب فهي لا تحتاج إلي إصلاح في بعض الأحيان , ولا تحتاج إلي النوم والراحة والاجازات وهي لا تتعب. وهي غالباً ما تكون أكثر كفاءة بكثير من البشر في أداء العديد من المهام. لذلك فهناك أسباب اقتصادية عالية جداً لتحل هذه الأجهزة محل البشر ففي العالم الصناعي العديد من العمال تم استبدالهم بأجهزة الحاسب.

- ومع ذلك فإن توقعات التوظيف كما يخبرنا تيرال ليست كلها سيئة كما يبدو. حيث أن صناعة الحاسب ولدت بالفعل مجموعة واسعة من فرص العمل الجديدة مثل: مهندسي الأجهزة , مهندسى البرمجيات , ومحللي النظم وأصحاب المواقع ومعلمي تكنولوجيا المعلومات. ويبدو أنه في المدى القصير ستخلق بطالة الحاسب مشكلة اجتماعية هامة لكن على المدى الطويل ستخلق تكنولوجيا المعلومات المزيد من فرص العمل الجديدة المتخصصة.

- قضية أخرى تتعلق بالقيمة والسلامة والجودة والتقنية في أماكن العمل والرضا الوظيفي للعمال في محاولة مواكبة أجهزة الحاسب عالية السرعة.

(2)- جرائم الحاسب:

وذلك مثل الفيروسات والتجسس الدولي من قبل القراصنة (الهاكرز) الذين على بعد آلاف الأميال. فأمن الكمبيوتر هو موضوع القلق في مجال أخلاق الحاسب, ليس الأمن المادي للأجهزة الذى يعنى حمايتها من السرقة والحريق؛ إنما الأمن المنطقي والذي ينقسم إلي : الخصوصية والسرية / سلامة وضمان ان البيانات لا يتم تعديلها / الخدمة دون عوائق/ التحكم في الوصول إلي المصادر / الاتساق بمعنى "عدم تغير البيانات".

- توجد أنواع ضارة من البرمجيات أو تهديدات المبرمجة تشكل خطراً تحدياً كبيراً لأمن الكمبيوتر.

- جرائم الحاسب مثل الاختلاس أو زرع القنابل المنطقية ومن هنا فإن أمان الحاسب يجب أيضاً أن يكون موضوع اهتمام مع سلوكيات مستخدمي الحاسب.

- القراصنة التي تخترق نظام الحاسب لشخص دون الحصول على اذن لسرقة البيانات أو ارتكاب أعمال التخريب.

(3)- الخصوصية وعدم الكشف عن الهوية:

- كانت الخصوصيةPrivacy أهم موضوعات الحاسب إثارة للاهتمام مثال ذلك قيام الحكومة الأمريكية في منتصف الستينيات بإنشاء قواعد بيانات للمعلومات عن المواطنين العاديين. وأدخلت مشاريع قوانين لتخصيص رقم تعريف شخصى لكل مواطن واضطر الكونجرس إلي إلغاء هذه الخطة بسبب الغضب العارم ضد الحكومة وأدت بالرئيس الأمريكي إلي تعيين لجان للتوصية بتشريعات الخصوصية. وفي أوائل السبعينيات صدرت قوانين الخصوصية الرئيسية في الولايات المتحدة .

- لقد أدت مجموعة متنوعة من القضايا المتصلة بالخصوصية الناتجة عن تكنولوجيا الكمبيوتر بالفلاسفة والمفكرين لإعادة النظر مرة أخرى في مفهوم

الخصوصية. وقد وضع عدد من العلماء نظرية للخصوصية التي تعرف بأنها " **السيطرة على المعلومات الشخصية**" Control aver Rersamal information. ومن ناحية أخرى جادل الفيلسوفان مور وتافاني بأن السيطرة على المعلومات الشخصية غير كاف لإنشاء أو حماية الخصوصية ومن الأفضل تعريف مفهوم الخصوصية نفسها من حيث كونها "وصول مقيد لا تحكم" . وقد اقرت **الفيلسوفة الأمريكية المعاصرة** نيسابوم Nissemlaum بالقول أن هناك شعور بالخصوصية حتى في الأماكن العامة.

وتناقش قضايا عدم الكشف عن الهوية على شبكة الانترنت في نفس السياق مع مسائل الخصوصية والانترنت , لأن عدم ذكر الاسم يمكن أن يوفر العديد من نفس المزايا الخصوصية. على سبيل المثال إذا كان شخص يستخدم الانترنت للحصول على المشورة الطبية أو النفسية أو لمناقشة مواضع حساسة فإن عدم الكشف عن هويته يقدم حماية مماثلة لتلك الخصوصية(8).

وعدم الكشف عن الهوية الخصوصية على شبكة الانترنت يمكن أن تكون مفيدة في الحفاظ على القيم الإنسانية مثل الأمن والصحة النفسية وتحقيق الذات. وللأسف يمكن استغلال الخصوصية وعدم الكشف عن الاسم أيضاً لتسهيل الأنشطة غير المرغوب فيها في الفضاء الالكتروني مثل: غسيل الأموال , تجارة المخدرات والإرهاب أو النصب ونهب الضعفاء.

الهوامش والمراجع:

1- هناك العديد من الدراسات حول أخلاقيات الكمبيوتر والحاسب، الا أن الكتابة العربية فيها قليلة للغاية. والقضية الأساسية التى تدور حولها هذه الأخلاقيات تدور حول هل نحن بصدد أخلاق جديدة أم مواقف جديدة ينطبق عليها المعايير التى حددتها المذاهب الأخلاقية المختلفة ، لذا سنجد كثيراً عن تعرفى لهم يقدمون تصوراتهم حول تلك القضية. راجع على سبيل المثال مناظرة مانر - وديبورا جونسون.

2- للـدكتور عمـر بوفتـاس اسـهامات متعـددة حـول الفكـر الأخلاقـى الجديـد ، والبيوايتقـا. وقـدم لنـا عـدة دراسـات عـن الأخـلاق التطبيقيـة للتعريـف بهـا وبمجالاتهـا المختلفة.

3- أنظر مـا قدمناه من ملفات حـول الأخـلاق الحيويـة الطبيـة ، البيوايتقا أوراق فلسـفية ، العـدد 36، والأخـلاق التطبيقيـة ، مجلـة دفـاتر فلسـفية ،العـدد التاسـع ، 2015م.

4- أنظـر كتـاب كـرم عبـاس:" الفلسـفة الخضـراء".وأنظـر أيضـاً ترجمـة كـل مـن محمد عبد الرؤوف وعبير سعد لهذه الدراسة فى دفاتر فلسفية العدد التاسع ، القاهرة 2015 صـــ181-224.

5-Terral Ward Byname :Computer and Information Ethics in Ahmed Abd El Halim Standard Encyclopedia of Philosophy Attila (ed) Applied Philosophy Phials Texts. Cairo Uni.,Cairo 2014 PP.33-91.

6- See also : Elizabeth A.Buchanam Michael Zimmer,gnternet Research Ethics, in Ahmed Attia, PP173-218.

7- grid, P.70-71.

8- grid, P. 79-80.

الفهرس